Rar. 525

Det Kongl. Norske Videnskabers-Selskabs

Skrifter

i det 19de Aarhundrede.

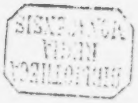
3die Binds 2det Hefte.

Trondhjem, 1840.
Trykt af Tønnes Andreas Høeg.

545 F

Schopenhauer, A., Ueber die Freiheit des Willens. Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed? En med det Kongelige Norske Videnskabers-Selskabs storre Guldmedaille belonnet Priis-Afhandling. Trondhjem 1840. 4°. (Aus „Det Kongl. Norske Videnskabers-Selskabs Skrifter i det 19 de Aarkundrede). In deutscher Sprache. 100 pag. 25.—

Der erste Druck von Schopenhauer's berühmter Abhandlung „Ueber die Freiheit des Willens." Bekanntlich unternahm Schopenhauer im Jahre 1838 die Beantwortung der von der Kgl. Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim aufgestellten Preisfrage: „Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest." — Im J. 1839 erhielt er aus Drontheim die Nachricht, dass die Arbeit mit dem Preise gekrönt und der Verfasser zum Mitgliede der Gesellschaft ernannt worden sei. Das Schreiben der Fakultät und Schopenhauer's Danksage-Briefe bei Gwinner, „Schopenhauer's Leben" pag. 455 u. ff. — Mit Erlaubnis der Academie gab dann der Philosoph seine Arbeit, verbessert und erweitert, zusammen mit der zweiten, von der Kopenhagener Societät nicht gekrönten Preisschrift: „Ueber das Fundament der Moral" unter dem Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik" im J. 1841 (Frankf. a. M.) heraus. — Vorliegende Abhandlung, in ihrer ersten Fassung, dürfte in Deutschland sogut wie unbekannt sein; auch Grisebach bezeugt sie nicht.



I.

„Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed?“

En med det Kongelige Norske Videnskabers-Selskabs større Guldmedaille belønnet Priis-Afhandling

af

Dr. Arthur Schopenhauer.

Forord.

Efterfølgende af den af flere skarpsindige philosophiske Skrifter bekjendte, ogsaa af vor afdøde Niels Treschow med Berømmelse omtalte Dr. Arthur Schopenhauer forfattede Afhandling, der ved den sidst afholdne Høitidelighed paa Hans Majestæt Kongens Fødselsdag, den 26de Januar 1839, blev tilkjendt Selskabets første Priismedaille, har man troet at burde optage i Originalsproget, deels fordi en Oversættelse upaatvivlelig vilde være overflødig, ja ukjærkommen for Enhver, der forøvrigt besidder videnskabelig Dannelse nok til med Interesse og Forstand at læse Afhandlingen, deels fordi de Exemplarer, der vare tilstaaede Forfatteren, formeentlig for ham vilde mangle al Interesse, naar de vare trykte i det Norske Sprog, deels endelig, fordi Indholdets esoteriske Na-

tur syntes at gjøre det ønskeligt, at Afhandlingen, saavidt muligt, ikke gjordes tilgjængelig for Andre, end Saadanne, hvem nogenlunde grundig Dannelse satte istand til saavel at undgaae Misforstaaelser som rigtigen at vurdere Afhandlingens Værd, med Hensyn til dens Realitet, i det Hele og i det Enkelte.

Trondhjem, i August 1839.

Redactionen.

„Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?“

Verdeutscht:

„Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?“

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1. Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer; wir denken in ihm nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden; dieses hingegen muß, als Kraft äussernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend, hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuale und moralische Freiheit.

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art; daher sagen wir „freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektricität, freier Lauf des Strohms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist“, u. s. w. Selbst „freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief“ bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, die als Hindernisse des Genusses solchen Dingen anzuhängen pflegen. — Am häufigsten aber ist in unserem Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehn, willkürlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wenn kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets der Wille ist, so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt, welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei genannt, wenn weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein physisches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehn. Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste; in welcher er, eben deshalb, auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handlet, ist es, in dieser Bedeutung, frei; wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn

nur auf das Können, d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Actionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit in dieser seinen ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: „frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde, frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich"; auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es nur nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat; denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser physischen Freiheit abgehn und die zwei andere Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem philosophischen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg eröffnet. Er zerfällt in zwei gang verschiedene Arten: die intellektuale und die moralische Freiheit.

b) Die intellektuale Freiheit, το ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν bei Aristoteles, wird hier bloß Behufs der Vollständigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen. Ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden; so daß ich sie dann in der Kürze werde abhandeln können, während diese Erörterung hier nur unnöthigerweise den Gedankengang unterbrechen und den Leser zerstreuen würde. In der Eintheilung aber mußte die intellektuale Freiheit, als der physischen zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.

c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur moralischen Freiheit, als welche eigentlich das liberum arbitrium ist, von welchem die Frage der königl. Societät redet. Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, nothwendig viel

ſpätere, Entſtehung begreiflich macht. Die phyſiſche Freiheit bezieht ſich, wie geſagt, nur auf materielle Hinderniſſe, bei derer Abweſenheit ſie ſogleich da iſt. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Menſch, ohne durch materielle Hinderniſſe gehemmt zu ſeyn, durch bloſſe Motive, wie etwan Drohungen, Verſprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es auſſerdem gewiß ſeinem Willen gemäß geweſen ſeyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein ſolcher Menſch noch frei geweſen wäre, oder ob wirklich ein ſtarkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäſſe Handlung eben ſo hemmen und unmöglich machen könne, wie ein phyſiſches Hinderniß. Die Antwort darauf konnte dem geſunden Verſtande nicht ſchwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv ſo wirken könne wie ein phyſiſches Hinderniß; indem dieſes leicht die menſchliche Körperkraft überhaupt unbedingt überſteige, hingegen ein Motiv nie an ſich ſelbſt unwiderſtehlich ſeyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, ſondern immer noch möglicherweiſe durch ein ſtärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein ſolches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Menſch durch daſſelbe beſtimmbar wäre; wie wir dann auch häufig ſehn, daß ſogar das gemeinhin ſtärkſte aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven z. B. beim Selbſtmord, auch bei Aufopferung des Lebens für Andre, für Meinungen und für mancherlei Intereſſen; und umgekehrt, das alle Grade der ausgeſuchteſten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden ſind von dem bloſſen Gedanken, daß ſonſt das Leben verloren gehe. Wenn auch die Motive keinen rein objektiven und abſoluten Zwang mit ſich führen, ſo konnte ihnen doch ein ſubjektiver und relativer, nämlich für die Perſon der Betheiligten, zuſtehn, welches im Reſultat daſſelbe war. Daher blieb die Frage: iſt der Wille ſelbſt frei?

Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehn, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit, welcher eben der der physischen Freiheit ist, sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „frei" = „dem eigenen Willen gemäß"; frägt man nun, ob der Wille selbst frei sei, so frägt man ob der Wille sich selber gemäß sei, was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „frei bin ich, wenn ich thun kann was ich will", und durch das „was ich will" ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, wo wir nach der Freiheit des Wollens selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „kannst du auch wollen was du willst?" — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem anderen, hinter ihm liegenden, Wollen abhienge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht, so entstände alsbald die zweite: „kannst du auch wollen, was du wollen willst?" Und so würde es ins Unendliche höher hinauf geschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden abhängig dachten und vergebens strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen mußten; wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir eben so gut das erste als das beliebig letzte dazu nehmen; wodurch dann aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?" zurückgeführt würde. Ob aber die blosse Bejahung dieser Frage die Freiheit des Willens entscheidet, ist was man wissen wollte und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, vom Thun hergenommene, empirische Begriff der Freiheit weigert sich also eine direkte Verbindung mit dem des Wollens einzugehn. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen

anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte; dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt habe.

Zunächst wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff zu erörtern. Wir fragen also: was heißt nothwendig?

Die gewöhnliche Erklärung: „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann," ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsre Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung stelle ich diese auf: Nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt. Welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun jener zureichende Grund ein logischer (Erkenntnißgrund), oder ein mathematischer, oder ein physischer (Ursache genant) ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des △ wenn die < gleich sind) oder eine physische (reale) (wie die des Eintritts der Wirkung, sobald die Ursache vollständig da ist) seyn; immer aber hängt sie mit gleicher Strenge der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig; und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist; denn alle Gründe sind zwingend. Diese Real Erklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde geradezu Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann. — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden, zureichenden Grundes. — Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufäl-

lige gedacht, was hiemit nicht ſtreitet. Nämlich jedes Zufällige iſt nur relativ ein ſolches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, iſt jede Begebenheit nothwendig in Bezug auf ihre Urſache; hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit ſie etwan in Raum und Zeit zuſammentrifft, iſt ſie zufällig. Nun mußte aber das Freie, da Abweſenheit aller Nothwendigkeit ſein Merkmal iſt, das ſchlechthin von gar keiner Urſache Abhängige ſeyn, mithin definirt werden als das abſolut Zufällige: ein höchſt problematiſcher Begriff, deſſen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch ſonderbarer Weiſe mit dem der Freiheit zuſammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt, von keinem Grunde Abhängige.

Dieſer Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menſchen, würde beſagen, daß ein individueller Wille in ſeinen Aeußerungen (Willensakten) nicht durch Urſachen, oder zureichende Gründe überhaupt, beſtimmt würde, da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde, welcher Art dieſer auch ſei, allemahl nothwendig iſt, ſeine Akte nicht frei, ſondern nothwendig wären.*) Ein freier Wille wäre alſo ein ſolcher, der nicht durch Grunde, — und da jedes ein Andres Beſtimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund (oder Urſache) ſeyn muß, — ein ſolcher, der durch gar nichts beſtimmt würde, deſſen einzelne Aeußerungen (Willensakte) alſo ſchlechthin urſprünglich aus ihm ſelbſt hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, alſo auch ohne durch

*) Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher die Freiheit das Vermögen iſt, eine Reihe von Veränderungen von ſelbſt anzufangen. Denn das „Von ſelbſt“ heißt, auf ſeine eigentliche Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergängige Urſache“; dieſes aber iſt identiſch mit „ohne Nothwendigkeit“. So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anſchein giebt, als wäre er ein poſitiver, bei näherer Betrachtung doch ſeine negative Natur wieder hervortritt.

irgend etwas einer Regel gemäß so oder anders bestimmt zu seyn: — bei welchem Begriff das deutliche Denken uns deshalb ausgeht, weil der Satz vom zureichenden Grunde, in seinen verschiedenen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkentnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus; er heißt: liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, neblichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen, wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführten. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig; und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmahl festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter denselben ganz individuell und durchgängig bestimmten äussern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtseyn?

Antwort: das Bewußtseyn des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewußtseyns anderer Dinge; welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses letztere nun enthält zwar, ehe jene andere Dinge noch darin vorkommen, gewisse Formen der allein möglichen Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit des objektiven Daseyns jener Dinge (d. i. ihres Daseyns als Objekte für uns) sind; dergleichen sind bekanntlich Raum, Zeit, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen, so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher dadurch bewußt werden

können und in durchgängiger Beziehung auf diese; daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtseyn gehörig anzusehn haben, vielmehr als das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. die objective Erkenntniß, möglich machend.

Auch werde ich nicht etwan durch des Doppeltsinn des in der Aufgabe vorkommenden Wortes conscientia mich verleiten laßen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihrem von Kant behaupteten kategorischen Imperativ, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehn; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns von andern Dingen, eintreten; theils weil die Gränzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzugefügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der Königl. Societät seyn kann, durch Hineinziehung des Gewissens ins Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischen Beweis der Freiheit, aus den a priori bewußten Moralgesetzen, vermöge des Schlusses „Du kannst weil du sollst", wiederholt zu sehn.

Aus dem Obigen erhellt, daß von unserm gesammten Bewußtseyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn andrer Dinge, oder das Erkenntnißvermögen ist. Dieses ist mit allen seinen Kräften ganz nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen welche es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Aber allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem größten Theiles unsers gesammten Be-

wußtſeyns übrig behalten, wäre das Selbſtbewußtſeyn. Wir überſehn ſchon hier, daß der Reichtum deſſelben nicht groß ſeyn kann. Daher, wenn die nachgeſuchten Data zum Beweiſe der Willensfreiheit in demſelben wirklich liegen ſollten, wir hoffen dürfen, daß ſie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbſtbewußtſeyns hat man auch einen inneren Sinn*) aufgeſtellt, der jedoch mehr im bildlichen, als im eigentlichen Verſtande zu nehmen iſt.

Wie dem auch ſey, ſo iſt unſre nächſte Frage: was enthält nun das Selbſtbewußtſeyn? oder: wie wird denn der Menſch ſich ſeines eigenen Selbſt bewußt? — Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird bei Beobachtung des eigenen Selbſtbewußtſeyns bald gewahr werden, daß der Gegenſtand deſſelben ſtets das eigene Wollen iſt. Hierunter hat mann aber freilich nicht bloß die entſchiedenen, ſofort zur That werdenden Willensakte und die förmlich gefaßten Entſchluſſe, nebſt den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verſtehn; ſondern wer nur irgend das Weſentliche, auch unter verſchiedenen Modificationen des Grades und der Art, feſtzuhalten vermag, wird keinen Anſtand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünſchen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln und dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerſtreben, als Verabſcheuen, Fliehen, Fürchten, Haßen, Zürnen, Trauern, Schmerzleiden, kurz ſämtliche Affekten und Leidenſchaften den Affectionen des Wollens beizuzählen; da dieſe Affekten und Leidenſchaften ſämtlich nur mehr oder minder ſchwache oder ſtarke, bald heftige und ſtürmiſche, bald ſanfte und leiſe Bewegungen des entweder gehemmten oder losgelaſſenen, befriedigten oder un-

*) Er findet ſich ſchon von Cicero als tactus interior erwähnt, in den Acad. quaest. IV, 7. — Ausführlicher beim Auguſtinus de lib. arb. II, 3. seqq. — endlich beim Karteſius, princ. phil. IV, 190. — und dann bei faſt allen Späteren.

befriedigten Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, oder auf Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheueten, in mannigfältigen Wendungen, beziehn. Sie sind also entschieden Affectionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sogar aber gehöret eben dahin das, was man Gefühle der Lust oder Unlust nennt: denn obwohl diese in der größten Mannigfaltigkeit von Arten und Graden vorhanden sind, so laßen sie sich doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder losgelassen, sich seiner bewußt werdenden Willen selbst; ja, genau genommen, erstreckt sich dieses bis auf die körperlich angenehmen oder schmerzlichen und alle zwischen diesen beiden Extremen liegenden zahllosen Empfindungen, da das Wesen auch aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemässes oder ihm Widerwärtiges ins unmittelbarste Selbstbewußtseyn treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau erwogen, sich unmittelbar nur bewußt, als des nach Aussen wirkenden Organs des Willens, und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust nnd Unlust mit einrechnen, oder nicht; jedenfals finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes abwechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseyns oder, wenn man will, des inneren Sinnes ausmacht, in durchgängiger und allgemein anerkannter Beziehung steht auf das in der Aussenwelt Wahrgenommene und Erkannte: dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, an dessen Gränze also, wo es an das Gebiet des Bewußtseyns andrer Dinge stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Aussenwelt berühren. Die in dieser wahrgenomme-

nen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen oder Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen; denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen; da er sonst einen von der Aussenwelt völlig abgeschloßenen und im finstern Innern seiner Selbstbewußtseyns eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Aussenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem Willen also finden wir das Selbstbewußtseyn sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftiget. Ob dasselbe nun aber in diesem, seinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und bestimmten Sinne dieses Worts, hervorgienge, ist unser Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zusteuern wollen, nachdem wir, bis hieher, uns ihm zwar nur lawirend, aber doch schon merklich, genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn.

Wenn ein Mensch will, so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun „Etwas wollen?“ Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist, entsteht auf Anlaß, von etwas, das zum Bewußtseyn andrer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt in dieser Beziehung Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung davon bewirkt, also darauf reagirt; in dieser Reaktion

beſteht ſein ganzes Weſen. Hieraus iſt ſchon klar, daß er ohne daßelbe eintreten könnte, da es ihm ſowohl an Anlaß als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt ſich, ob, wenn dieſes Objekt für das Erkenntnißvermögen daſteht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben, und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar ein entgegengeſetzter entſtehn könnte; alſo ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umſtänden verſchieden, ja entgegengeſetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: „Wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieſes ins Bewußtſeyn, der Wille eine gänzliche Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen? — Hier alſo iſt der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewieſenen abſtrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen, und ſomit unſer Problem feſtgeſtellt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn aber haben wir die Data zur Löſung deſſelben zu ſuchen, und werden zu dem Ende deſſen Ausſage genau prüfen, nicht aber durch eine ſummariſche Entſcheidung den Knoten durchhauen, wie Karteſius, der ohne Weiteres die Behauptung aufſtellte: „Libertatis autem & indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius & perfectius comprehendamus. (Princ. phil. I. § 41.) Das Unſtatthafte dieſer Behauptung hat ſchon Leibnitz gerügt (Theod. I, § 50 — & III § 292.), der doch ſelbſt in dieſem Punkte nur ein ſchwankes Rohr im Winde war und nach den widerſprechendeſten Aeußerungen endlich zu dem Reſultat gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht neceſſitirt werde. Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein ſolcher Mittelweg zwiſchen der oben geſtellten Alternative nicht haltbar iſt, und man nicht, einer gewißen beliebten Halbheit gemäß, ſagen kann, die Motive beſtimmten den Willen nur gewiſſermaaßen; er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis auf irgend einen gewiſſen Grad, und dann könne er ſich ihr entziehn. Denn, ſobald wir ei-

ner gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt, so bedarf es, bei etwanigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden; z. B. wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 seyn; u. s. f.

Wir wenden uns also jetzt mit unserm Problem an das unmittelbare Selbstbewußtseyn, in dem Sinn, welchen wir oben festgestellt haben. Welchen Aufschluß giebt uns nun wohl dieses Selbstbewußtseyn über jene abstrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nicht-Anwendbarkeit des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgestelltem, Motiv? oder über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit seines Ausbleibens in solchem Fall?

Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche oder tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondre, wie über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtseyn erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen, als solchen, einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte. Vielmehr sind jene Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach Aussen gerichtet ist, geschöpft, und können allererst vor dem Forum der reflectirenden Vernunft allenfals noch mit Hinzuziehung der Erfahrung, zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja einfältige Selbstbewußtseyn hingegen kann nicht einmal die Frage verstehn, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihrem nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan durch Folgendes ausdrücken laßen: „ich kann wollen; und wann ich eine Handlung wollen werde, so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehn, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich.“ Dies heißt in der

Kürze: „ich kann thun was ich will“. Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseyns nicht, wie man sie auch wenden, oder in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Diese Aussage bezieht, sich also immer auf das Thun-Können dem Willen gemäß. Dieses ist aber der gleich Anfangs aufgestellte, empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem „frei“ bedeutet „dem Willen gemäß“. Diese Freiheit wird das Selbstbewußtseyn unbedenklich aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Wir forschen nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv; hierüber aber enthält jene Aussage „ich kan thun was ich will“ nichts. — Die Abhängigkeit unseres Thuns, d. h. unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtseyn allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes, als die Unabhängigkeit unsrer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde; welche aber das Selbstbewußtseyn nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der Außenwelt (die uns als Bewußtseyn von andern Dingen gegeben ist) zu unseren Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtseyn aber nicht die Beziehung dessen, was ganz ausser seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann; offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, ausserhalb der Gränze des Selbstbewüßtseyns, von andern Dingen; der Willensakt selbst aber liegt im Bewußtseyn, und nach dem Kausalverhältnisse jener Objekte auf den Willensakt wird hier gefragt. Sache des Selbstbewußtseyns ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, die eigentlich mit dem „Was ich will“ gemeint ist; auch ist es sogar erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. die That, welche ihn,

ſelbſt für das Selbſtbewußtſeyn, zum Willensakte ſtempelt; denn ſolange er im Werden begriffen iſt, heißt er Wunſch, wenn fertig, Entſchluß; daß er aber dies ſei, beweiſt dem Selbſtbewußtſeyn ſelbſt erſt die That: denn bis zu dieſer iſt er veränderlich und daher noch problematiſch.

Und hier ſtehn wir ſchon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu läugnenden Scheines, vermöge deſſen der Unbefangene (d. h. philoſophiſch Rohe) meynt, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengeſetzte Willensakte gleich möglich wären, und dabei auf ſein Selbſtbewußtſeyn pocht, welches, meint er, dieſes ausſagte. Er verwechſelt nämlich Wünſchen mit Wollen. Wünſchen kann er (konträr-) Entgegengeſetztes, aber wollen nur Eines davon; und welches dieſes ſei, offenbart, auch dem Selbſtbewußtſeyn, allererſt die That. Ueber die geſetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von konträr entgegengeſetzten Wünſchen, der eine und nicht der andre zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbſtbewußtſeyn nichts enthalten, da es das Reſultat ſo ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengeſetzte Wünſche, mit ihren Motiven, ſteigen vor ihm auf und nieder, abwechſelnd und wiederholt; über jeden derſelben ſagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakte wird. Denn dieſe letztere, rein ſubjektive, mithin einſeitige Möglichkeit iſt zwar zu jedem vorhanden und iſt eben das „Ich kann thun was ich will“; aber dieſe ſubjektive Möglichkeit iſt ganz hypothetiſch; ſie beſagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es thun.“ Allein die zum Wollen noch erforderliche Beſtimmung liegt nicht darin; da das Selbſtbewußtſeyn bloß das Wollen, aber nicht die zum Wollen beſtimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtſeyn andrer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen liegen. Hingegen iſt es die objektive Möglichkeit, die den Ausſchlag giebt; dieſe aber liegt auſſerhalb des Selbſt-

bewußtſeyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Menſch als Objekt gehört, iſt daher dem Selbſtbewußtſeyn fremd, und gehört dem Bewußtſeyn andrer Dinge an. Jene ſubjektive Möglichkeit iſt gleicher Art mit der, welche im Stein liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt iſt durch den Stahl, mit welchem die objektive Möglichkeit eintritt. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abſchnitt, woſelbſt wir den Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, ſondern von Auſſen betrachten, und alſo die objektive Möglichkeit des Willensaktes unterſuchen werden: da wird die Sache, nachdem ſie ſo von zwei entgegengeſetzten Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beiſpiele erläutert werden.

Alſo das im Selbſtbewußtſeyn liegende Gefühl „Ich kann thun was ich will“ begleitet uns beſtändig, beſagt aber bloß, daß die Entſchlüſſe oder entſchiedenen Akte unſers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unſers Innern entſpringend, allemal ſogleich übergehn werden in die anſchauliche, klare, reale Auſſenwelt, da zu ihr unſer Leib, wie alles Andre, gehört. Dies Bewußtſeyn bildet die Brücke zwiſchen Innenwelt und Auſſenwelt, die ſonſt durch eine bodenloſe Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloſſe, von uns in jedem Sinn unabhängige Anſchauungen als Objekte, in der erſtern lauter erfolgloſe und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. Befragte man einen ganz unbefangenen Menſchen, ſo würde er jenes unmittelbare Bewußtſeyn, welches ſo häufig für das einer vermeintlichen Willensfreiheit gehalten wird, etwann ſo ausdrücken: „Ich kann thun was ich will; will ich links gehn, ſo gehe ich links: will ich rechts gehn, ſo gehe ich rechts: das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin alſo frei“. Dieſe Ausſage iſt (bis auf die Konkluſion) allerdings vollkommen wahr und richtig; nur redet ſie keineswegs von der Unabhängigkeit oder Abhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes ſelbſt, ſondern nur von den Folgen dieſes Aktes, ſobald er

eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtseyn ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen (d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter seyn kann) die Willensfreiheit für etwas so unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unbezweifelte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernst daran; sondern in seinem Herzen meint, all das Gerede darüber seien bloße Fechtübungen der Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtseyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist, und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirksamkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unsers Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jezt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen seines jedesmaligen Wollens; sein Thun zwar hänge ganz allein von seinem Wollen ab; jezt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas; er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und eben so gut das Andre thun, wenn er wolle; aber er solle jezt sich besinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andre zu wollen fähig sei.

Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwan so: „kannst du wirklich von in dir aufgestiegenen entgegengesetzten Wünschen dem einen sowohl als dem andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen zwei einander ausschliessenden Gegenständen des Besitzes, eben so gut den einen als den andern vorziehn?“, da wird er sagen: „Vielleicht wird mir die Wahl schwer fallen; immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andre wählen will, und von keiner

andern Gewalt; denn da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinem Willen folgen". Sagt man nun: „aber dein Wollen selbſt, wovon hängt das ab?", ſo antwortet der Menſch aus dem Selbſtbewußtſeyn: „Von gar nichts als von mir; ich kann wollen, was ich will; was ich will, das will ich." Und Letzteres ſagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabſichtigen, oder auch nur im Innerſten ſeines Bewußtſeyns ſich auf den Satz von der Identität zu ſtützen, vermöge deſſen doch allein das wahr iſt; ſondern, hier auf's Aeuſſerſte bedrängt, redet er von einem Wollen ſeines Wollens, welches iſt, als ob er von einem Ich ſeines Ich's redete, weshalb es allen Sinn verliert. Denn man hat ihn auf den Kern ſeines Selbſtbewußtſeyns zurückgetrieben, wo er ſein Ich und ſeinen Willen als ununterſcheidbar antrifft, aber nun nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen.

Ob, bei jener Wahl, ſein Wollen ſelbſt des Einen und nicht des Andern, — da ſeine Perſon und die Gegenſtände der Wahl hier als gegeben angenommen ſind, — irgend möglicherweiſe auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt, oder ob, durch die eben angegebenen Data, daßelbe ſo nothwendig feſtgeſtellt iſt, wie daß im △ dem größten < die größte Seite gegenüber liegen muß: dies iſt eine Frage, die dem natürlichen Selbſtbewußtſeyn ſo fern liegt, daß es nicht einmal zu ihrem Verſtändniß zu bringen iſt; geſchweige, daß es die Antwort auf ſie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim in ſich trüge und ſie nur naiv von ſich zu geben brauchte.

Angegebenermaaßen wird alſo der unbefangene, aber philoſophiſch rohe Menſch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verſtanden, herbeiführen muß, ſich zu flüchten ſuchen in jene unmittelbare Gewißheit „was ich will, kann ich thun, und ich will, was ich will", wie oben geſagt. Dies wird er immer von Neuem verſuchen, unzählige Mal; ſo daß es ſchwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er

ſtets zu entſchlüpfen ſucht, zum Stehen zu bringen. Und das iſt ihm nicht zu verargen; denn die Frage iſt wirklich eine höchſt bedenkliche. Sie greift mit forſchender Hand in das allerinnerſte Weſen des Menſchen. Sie will wiſſen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein, durch ſeine Beſchaffenheit ſelbſt, ein für alle Mal entſchiedenes Weſen ſei, welches, wie jedes andere in der Natur, ſeine beſtimmten, beharrlichen Eigenſchaften hat, aus denen ſeine Reaktionen auf entſtandenen äußern Anlaß nothwendig hervorgehn, demnach ihren von dieſer Seite unabänderlichen Charakter tragen, und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel ſeyn mag, der Beſtimmung durch die Anläſſe von Auſſen gänzlich Preis gegeben ſind; oder ob er allein eine Ausnahme von der geſammten Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieſer, ſo bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Urſprung ſeiner Willensakte ſelbſt, nah der etwanigen Regel oder gänzlichen Regelloſigkeit ihres Entſtehns geforſcht wird; ſo wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn hierüber keine Auskunft enthält, indem hier der unbefangene Menſch ſelbſt davon abgeht und ſeine Rathloſigkeit durch Nachſinnen und allerlei Erklärungsverſuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, die er an ſich und andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verſtandesregeln zu nehmen verſucht, dabei aber, durch die Unſicherheit und das Schwankende ſeiner Erklärungen, genugſam zeigt, daß ſein unmittelbares Selbſtbewußtſeyn über die richtig verſtandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die falſch verſtandene ſie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menſchen Wille ſein eigentliches Selbſt und der wahre Kern ſeines Weſens iſt; daher liegt derſelbe ſeinem Bewußtſeyn zum Grunde als ein ſchlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber ſich nicht hinaus gehn läßt. Denn der Menſch iſt wie er will und will wie er iſt. Daher, ihn fragen, ob er auch

Anders wollen könnte als er will, heißt, ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer seyn könnte als er selbst; und das weiß er nicht.

Eben deshalb muß auch der Philosoph, als welcher sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit gelangen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Andrer Thun zur Auslegung und Kontrolle solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden; die Entscheidung dieser wird zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseyns, dafür aber doch zur Sache und ausreichend seyn. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtseyn keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses macht nur einen sehr beschränkten Theil unsers gesammten Bewußtseyns aus, als welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven und deutlichen Erkenntnißkräften ganz nach Aussen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Aussenwelt, und da kann es denn, nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draussen möglich, was unmöglich und was nothwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner ihm a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche reale Aussenwelt und damit die Erfahrung. Ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Aussenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen u. s. f. Da draussen also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es

finſter, wie ein gut geſchwärztes Fernrohr. Kein Satz a priori erhellet die Nacht ſeines eigenen Innern; ſondern dieſe Leuchtthürme ſtralen nur nach Auſſen. Dem ſogenannten inneren Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts weiter vor, als der eigene Wille, auf deſſen verſchiedenartige Bewegungen eigentlich alle ſogenannten innern Gefühle zurückzuführen ſind; alles aber, was dieſe innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebſt der belobten Gewißheit „was ich will, das kann ich thun“, — welches eigentlich heißt: „jeden wirklichen Akt meines Willens ſehe ich ſofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weiſe) als eine Aktion meines Leibes ſich darſtellen“; und welches, genau genommen, für das erkennende Subjekt (den Verſtand) ein Erfahrungsſatz iſt. Darüber hinaus iſt hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage iſt alſo der angegangene Richterſtuhl *inkompetent*; ja, ſie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, weil er ſie nicht verſteht.

Den auf unſere Anfrage beim Selbſtbewußtſeyn erhaltenen Beſcheid will ich jetzt nochmals, in kürzerer und leichterer Wendung, reſumiren.

Das Selbſtbewußtſeyn eines Jeden ſagt ſehr deutlich aus, daß er thun kann, was er will. Da nun auch ganz entgegengeſetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können, ſo folgt allerdings, daß er auch Entgegengeſetztes thun kann, *wenn er will*. Dies verwechſelt nun der rohe Verſtand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengeſetztes *wollen* könne, — und nennt dies die *Freiheit des Willens*. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengeſetztes *wollen* könne, iſt ſchlechterdings nicht in obiger Auſſage enthalten; ſondern bloß dies, daß von zwei entgegengeſetzten Handlungen, er, wenn er *dieſe will*, ſie thun kann, und wenn er *jene will*, ſie ebenfalls thun kann; ob er aber die eine ſowohl als die andere, im gegebenen Fall, *wollen könne*, bleibt dabei unausgemacht und iſt Gegenſtand einer tieferen Unterſuchung, als durch das bloße Selbſtbewußtſeyn entſchieden werden kann. Alſo jene unläugbare Ausſage

des Selbſtbewußtſeyns „Ich kann thun was ich will“ enthält und entſcheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin beſtehn würde, daß der jedesmalige Willensakt ſelbſt, im einzelnen individuellen Fall, alſo bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äuſſeren Umſtände, unter denen hier dieſer Menſch ſich befindet, nothwendig beſtimmt würde, ſondern jetzt ſo und ebenſowohl auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbſtbewußtſeyn völlig ſtumm; denn die Sache liegt ganz auſſer ſeinem Bereich; da ſie in dem Kauſalverhältniß zwiſchen der Auſſenwelt und dem Menſchen liegt. Die kürzeſte, wenn gleich ſcholaſtiſche Formel für unſer Reſultat würde lauten: die Auſſage des Selbſtbewußtſeyns betrifft den Willen bloß a parte post, die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante.

Wenn man einen Menſchen von geſundem Verſtande, aber ohne philoſophiſche Bildung, frägt, worin denn die auf Ausſage ſeines Selbſtbewußtſeyns ſo zuverläßig von ihm behauptete Freiheit des Willens beſtehe, ſo wird er antworten: „darin, daß ich thun kann, was ich will, ſobald ich nicht phyſiſch gehemmt bin.“ Alſo iſt es immer das Verhältniß ſeines Thuns zu ſeinem Wollen, wovon er redet. Dies aber iſt, wie im erſten Abſchnitt gezeigt worden, noch bloß die phyſiſche Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, ſowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne, ſo wird er zwar im erſten Eifer es bejahen; ſobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unſicherheit und Verwirrung gerathen, aus dieſer aber ſich am liebſten wieder hinter ſein Thema „ich kann thun was ich will“ retten, und daſelbſt gegen alle Gründe und alles Räſonnement verſchanzen. Die berichtigende Antwort auf ſein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abſchnitt auſſer Zweifel zu ſetzen hoffe, lauten: „Du kannſt thun was du willſt: aber du kannſt in jedem gegebenen Augenblicke deines Lebens nur Ein Beſtimmtes wollen und ſchlechterdings nichts Anderes als dieſes Eine.“

Durch die in gegenwärtigem Abschnitt gegebene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der Königl. Societät, und zwar verneinend, beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darlegung des Thatbestandes im Selbstbewußtseyn noch einige Vervollständigung durch das Nachfolgende erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrolle. Wenn wir nämlich mit der Frage uns jetzt an diejenige Behörde, zu der als der allein kompetenten wir im Vorhergehenden gewiesen wurden, nämlich den reinen Verstand, die über die Data desselben reflektirende Vernunft, und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung fiele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium indifferentiæ überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde Dieses uns noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtseyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium indifferentiæ sich beweisen ließe, auch nicht einmal liegen können; wodurch, mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist negative Wahrheiten a priori festzustellen, unsre Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, folglich alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Thatsachen des Selbstbewußtseyns und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, nebst ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden; ein solches lügenhaftes Selbstbewußtseyn kann das unsrige nicht seyn. — Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte, vorgebliche Antinomie auch bei ihm selbst nicht etwan dadurch entstehn soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseyns, die andere von Vernunft und Erfahrung ausgienge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln

beide aus angeblich objektiven Gründen: wobei aber die Theſis auf gar nichts als der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regreſſus irgend ein Mal ſtille zu ſtehn, ſuſſet, die Antitheſis hingegen alle objektiven Grunde wirklich für ſich hat.

Dieſe demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde der Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Auſſenwelt ſich haltende Unterſuchung wird aber zugleich auch viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher gehende direkte, und ſo zur Ergänzung derſelben dienen; indem ſie die natürlichen Täuſchungen aufdecken wird, die aus der falſchen Auslegung jener ſo höchſt einfachen Ausſage des Selbſtbewußtſeyns entſtehn, wenn dieſes in Konflikt geräth mit dem Bewußtſeyn von anderen Dingen, welches das Erkenntnißvermögen iſt und in einem und demſelben Subjekt mit dem Selbſtbewußtſeyn wurzelt. Ja, erſt am Schluß dieſer ganzen indirekten Unterſuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unſere Thaten begleitenden „Ich will“, jenes Bewußtſeyns der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge deſſen ſie unſre Thaten ſind, einiges Licht aufgehen, wodurch die bis hieher geführte direkte Unterſuchung ſelbſt erſt ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtſeyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun von dem Bewußtſeyn des eignen Selbſt an das Bewußtſeyn von andern Dingen, alſo an das Erkenntnißvermögen mit unſerem Problem wenden, ſo wiſſen wir zum voraus, daß, da dieſes Vermögen weſentlich nach Auſſen gerichtet iſt, der Wille für daſſelbe nicht ein Gegenſtand unmittelbarer Wahrnehmung ſeyn kann, wie er dies für das dennoch in unſerer Sache inkompetent befundene Selbſtbewußtſeyn war; ſondern, daß hier nur die mit Willen begabten Weſen betrachtet

werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äussere Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehn und nunmehr als solche zu untersuchen und zu beurtheilen sind, theils nach allgemeinen, für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden und a priori gewissen Regeln, theils nach den Thatsachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also nicht mehr, wie vorhin, direkt mit dem Willen selbst, wie er nur dem inneren Sinn offen liegt, sondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Wesen, welche Gegenstand der äussern Sinne sind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand unsers Forschens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müssen; so wird derselbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommneren Organons bei unsere Untersuchungen bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einseitige direkte Selbstbewußtseyn, der sogenannte innere Sinn, war; nämlich des mit allen äussern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen und Erkennen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da allein durch dessen Vermittelung sogar die Anschauung der realen Aussenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unseren Sinnesorganen empfundenen Veränderungen und Affektionen sogleich und ganz unmittelbar als Wirkungen auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung oder Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren Ursachen, welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als Objekte im Raum sich darstellen. Hieraus erhellet unwidersprechlich, daß das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendiges, bewußt ist; ohne daß wir des indirekten, schwierigen und ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften.

Das Geſetz der Kauſalität ſteht a priori feſt, als die allgemeinſte Regel, welcher alle realen Objekte der Auſſenwelt, ohne Ausnahme, unterworfen ſind. Dieſe Ausnahmsloſigkeit verdankt es eben ſeiner Apriorität. Es bezieht ſich weſentlich und ausſchließlich auf Veränderungen, und beſagt, daß, wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, ſich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes ſich verändert haben muß, und damit dieſes ſich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und ſo ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieſer regreßiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzuſehn, oder auch nur als möglich zu denken, geſchweige vorauszuſetzen wäre. Denn die unermüdlich ſich erneuernde Frage, „was führte dieſe Veränderung herbei?“ geſtattet dem Verſtande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt, wie ſehr er auch dabei ermüden mag. Weshalb eine erſte Urſache gerade ſo undenkbar iſt, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raums. — Nicht minder beſagt das Geſetz der Kauſalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Urſache, — eingetreten iſt, die dadurch herbeigeführte ſpätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin als nothwendig folgt. Durch dieſen Charakter von Nothwendigkeit bewährt ſich das Geſetz der Kauſalität als eine Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher die allgemeinſte Form unſers geſammten Erkenntnißvermögens iſt, und wie in der realen Welt als Urſächlichkeit, ſo in der Gedankenwelt als logiſches Geſetz vom Erkenntnißgrunde, und ſelbſt im leeren, aber a priori angeſchauten Raum als Geſetz der ſtreng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile deſſelben gegenſeitig von einander auftritt, welche nothwendige Abhängigkeit ausführlich nachzuweiſen, das alleinige Thema der Geometrie iſt. Darum eben ſind, wie ich ſchon im

Anfange nachgewieſen habe, Nothwendigſeyn und Folge eines gegebenen Grundes ſeyn, Wechſelbegriffe.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenſtänden vorgehenden Veränderungen ſind alſo dem Geſetz der Kauſalität unterworfen und treten daher, wann und wo ſie eintreten, allemal nothwendig und unausbleiblich ein. Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel für alle Möglichkeit der Erfahrung a priori feſtſteht. Hinſichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, iſt bloß zu fragen, ob es ſich um eine Veränderung eines in der äuſſern Erfahrung gegebenen realen Objektes handelt; ſobald dieſes iſt, unterliegen ſeine Veränderungen der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. h. müſſen durch eine Urſache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt ſeyn.

Sehn wir nun mit unſrer a priori gewißen und daher für alle mögliche Erfahrung, ohne Ausnahme, gültigen Regel an die Erfahrung ſelbſt näher heran und betrachten die in derſelben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unſere Regel ſich bezieht; ſo bemerken wir bald an dieſen Objekten einige tief eingreifende Haupt-Unterſchiede, nach denen ſie auch längſt klaſſifizirt ſind. Nämlich ſie ſind theils unorganiſche, d. h. lebloſe, theils organiſche, d. h. lebendige, und dieſe wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Dieſe letztern wieder finden wir, wenn auch im Weſentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entſprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nuancirten Stufenfolge, von den der Pflanze noch nahe verwandten, von ihr ſchwer zu unterſcheidenden an, bis hinauf zu den vollendeteſten, dem Begriff des Thieres am vollkommenſten entſprechenden; und auf dem Gipfel dieſer Stufenfolge ſehn wir den Menſchen, uns ſelbſt.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu laſſen, alle dieſe Weſen nur als objektiv gegebene, reale Ge-

genstände der Erfahrung, und schreiten dem gemäß zur Anwendung unseres für die Möglichkeit aller Erfahrung a priori feststehenden Gesetzes der Kausalität auf die mit solchen Wesen etwan vorgehenden Veränderungen; so werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall jenem Gesetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verschiedenheit im Wesen aller jener Erfahrungsobjekte auch eine ihr angemessene Modifikation in der Art, wie die Kausalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entspricht. Näher: es zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich entweder als Ursächlichkeit im engsten Sinne des Wortes, oder als Reizung, oder als Motivation, ohne daß durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindesten beeinträchtigt würde.

Die Ursache im engsten Sinne des Wortes ist die, vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten. Sie charakterisirt sich überall durch zwei Merkmale: erstlich dadurch, daß bei ihr das 3te Neutonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" seine Anwendung findet, d. h.: die Körper, welche die Träger der, Ursach und Wirkung genannten, Zustände sind, werden beide dabei in gleichem Maaße verändert. Zweitens dadurch, daß allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursach genau angemessen ist, folglich eine Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt; so daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt ist, sofort aus dem Grade der Intensität der Ursach auch der Grad der Wirkung und vice versa sich wissen, messen und berechnen läßt. Bei empirischer Anwendung dieses 2ten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung: z. B. man darf nicht erwarten, daß bei der Zusammendrückung eines Körpers immerfort sein Umfang abnehme, in dem Ver-

hältniß als die zusammendrückende Kraft zunimmt; denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich sein Widerstand zu; und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maaßgabe der Ursache wächst, wie dies im Mariottischen Gesetz ausgedrückt ist, so ist dies doch nicht von jener augenfälligen Erscheinung der Wirkung zu verstehn. — Ferner wird, in vielen Fällen, bei gewissen und bestimmten Graden der Einwirkung, mit einem Male die ganze Wirkungsart sich ändern, eigentlich weil die Art der Gegenwirkung sich ändert, weil die bisherige Art derselben, in einem Körper von endlicher Größe, erschöpft war; so z. B. wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grade Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung; bei dieser jedoch tritt nun wieder dasselbe Verhältniß zwischen dem Grad der Ursach und dem der Wirkung ein. Und so in vielen Fällen. Dies Alles hebt aber die genaue Gleichmäßigkeit zwischen Ursach und Wirkung keineswegs auf, welche dieser Art von Kausalität wesentlich ist. Solche Ursachen im engsten Sinne sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntniß oder Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein, ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursache ist der Reiz. Ich nenne Reiz diejenige Ursache, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens, zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach; vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder

auch umgekehrt die bisherige Wirkung ganz aufheben, ja eine entgegengesetzte zu Wege bringen. Z. B. Pflanzen können durch Wärme, oder der Erde beigemischten Kalk, zu außerordentlich schnellem Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize auf sie wirken; wird jedoch hiebei der Grad des Reizes um ein Geringes überschritten, so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der Pflanze seyn. Desgleichen können wir durch Wein oder Opium unsre Geisteskräfte anspannen und beträchtlich erhöhen; wird aber das Maaß des Reizes überschritten, so wird der Erfolg gerade der entgegengesetzte seyn. Diese Art der Ursachen, also Reize, sind es, welche alle Veränderungen der Organismen als solcher bestimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organischen und vegetativen Veränderungen oder Funktionen thierischer Organismen gehn auf Reize vor sich. In dieser Art wirkt auf sie die Wärme, das Licht, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. s. w. Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andre Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, geht das ganze Leben der Pflanzen ausschließlich nach Reizen vor sich: alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Licht, mit den Wurzeln nach besserem Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche, schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie aber sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies vorzüglich die Mimosa pudica, Hedysarum gyrans und Dionaea muscipula. — Das ausschließliche und ausnahmslose Bestimmtwerden durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist Pflanze jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen allemal und ausschließlich auf Reize erfolgen.

Die 3te Art der verändernden Urſachen iſt die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es iſt die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurch gehende Kauſalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturweſen an dem Punkte ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltigere Bedürfniße habende Weſen dieſe nicht mehr bloß auf Anlaß eines Reizes befriedigen könnte, als welcher abgewartet werden muß; ſondern es im Stande ſeyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu ergreifen, zu wählen, ja aufzuſuchen. Deshalb tritt, bei Weſen dieſer Art, an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize, und der Veränderung auf ſolche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Erkenntnißvermögen, Intellekt, (in unzähligen Graden der Vollkommenheit), materiell ſich darſtellend als Nervenſyſtem und Gehirn, und eben damit das Bewußtſeyn. Daß dem thieriſchen Leben ein Pflanzenleben zur Baſis dient, welches eben als ſolches nur auf Reize vor ſich geht, iſt bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vornimmt und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Phyſiologie animaliſche Funktionen nennt, geſchehn in Folge eines erkannten Objekts, folglich auf Motive. Mithin iſt ein Thier jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſenen, äuſſeren Bewegungen und Veränderungen allemal auf Motive, d. h. auf gewiſſe, ſeinem, hiebei ſchon vorausgeſetzten, Bewußtſeyn gegenwärtige Vorſtellungen erfolgen. So unendliche Abſtufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorſtellungen und eben damit das Bewußtſeyn auch haben mag; ſo iſt doch in jedem ſo viel davon vorhanden, daß das Motiv ſich ihm darſtellt und ſeine Bewegung veranlaßt; wobei dem nunmehr vorhandenen Selbſtbewußtſeyn, oder wenn man will, dem innern Sinn, die innere, bewegende Kraft, deren einzelne Aeuſſerungen das Motiv hervorruft, ſich als dasjenige kundgiebt, was wir mit dem Namen Willen bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener organiſcher Körper ſich auf Reize oder auf Motive bewege, kann, auch für die Beobachtung von Auſſen, welche hier

unſer Standpunkt iſt, nie zweifelhaft bleiben; ſo augenſcheinlich verſchieden iſt die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt ſtets durch Berührung oder gar Intusſusception; und wenn auch dieſe nicht ſichtbar ſind, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme iſt; ſo verräth ſie ſich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intenſität des Reizes hat, wenn gleich dieſes Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes daſſelbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verurſacht, fallen alle ſolche Unterſchiede ganz weg. Denn hier iſt das eigentliche und nächſte Medium der Einwirkung nicht die Atmoſphäre, ſondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter als nur wahrgenommen, erkannt zu ſeyn; wobei es ganz einerlei iſt, von welcher Seite, wie lange, ob nahe oder ferne, wie deutlich es in die Apperception gefallen; alle dieſe Unterſchiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht. Sobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weiſe; vorausgeſetzt, daß es überhaupt ein Beſtimmungsgrund des hier zu erregenden Willens ſei; gleichermaaßen aber wirken auch die phyſikaliſchen oder chemiſchen Urſachen und ebenfalls die Reize nur, ſofern der zu affizirende Körper für ſie empfänglich iſt. Ich ſagte „des hier zu erregenden Willens“; denn, wie ſchon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt ſich hier dem Weſen ſelbſt, innerlich und unmittelbar, dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt. Bei den ausſchließlich auf Reize ſich bewegenden Körpern (Pflanzen), nennen wir jene beharrende innere Bedingung Lebenskraft; bei den bloß auf Urſachen, im engſten Sinne, ſich bewegenden Körpern nennen wir ſie Naturkraft, oder Qualität. Immer wird ſie von den Erklärungen der Wirkungen als das Unerklärliche vorausgeſetzt; weil hier im Innern der Weſen kein Selbſtbewußtſeyn iſt, dem ſie zugänzlich wäre. Ob nun aber dieſe in ſolchen erkenntnißloſen, ja lebloſen Weſen liegende innere Be-

dingung ihrer Reaktion auf äussere Ursachen, wenn man von der Erscheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwan ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonstriren wollen, — laße ich, als eine ganz transscendente Frage, dahin gestellt; ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen.

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das das menschliche Bewußtseyn vor jedem thierischen Auszeichnende herbeiführt. Dieses, welches eigentlich durch das Wort „Vernunft" bezeichnet wird, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffaßung der Aussenwelt fähig ist, sondern auch aus dieser Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtseyn fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe selbst, aus denen sie bestehn, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehn, jedoch eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmässiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nicht-anschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten; sie haben demnach keine anderen, als anschauliche Vorstellungen, und erkennen folglich nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch welche ihr Wille bewegt werden soll, müssen daher allemal anschaulich und gegenwärtig seyn; hievon aber ist die Folge, daß ihnen äusserst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem

ihrem beſchränkten Geſichtskreiſe und Auffaßungsvermögen anſchaulich Vorliegenden, und alſo der Zeit und dem Raume nach Gegenwärtigen; von dieſem wird nun das als Motiv ſtärkere ihren Willen ſofort beſtimmen; wodurch die Kauſalität hier ganz augenfällig iſt. Eine ſcheinbare Ausnahme macht die Dreſſur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht iſt; eine wirkliche der Inſtinkt, vermöge deſſen das Thier nicht durch Motive, ſondern durch einen innern Zug und Trieb in Bewegung geſetzt wird, deſſen Erörterung mich zu weit von meinem Thema abführen würde. Der Menſch hingegen hat, vermöge ſeiner Fähigkeit nichtanſchaulicher Vorſtellungen, mittelſt deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weitern Geſichtskreis, der das Abweſende, das Vergangene, das Zukünftige umfaßt; dadurch hat er eine ſehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die Gegenwart beſchränkte Thier. Nicht das ſeiner ſinnlichen Anſchauung Vorliegende, dem Raum und der Zeit nach Gegenwärtige, iſt es, in der Regel, was ſein Thun beſtimmt; vielmehr ſind es bloße Gedanken, die er in ſeinem Kopfe überall mit ſich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn ſie aber dies zu thun verfehlen, nennt man ſein Handeln unvernünftig; daſſelbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausſchließlich nach wohlüberlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anſchaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieſes, daß der Menſch durch eine eigene Klaſſe von Vorſtellungen, welche das Thier nicht hat (abſtrakte Begriffe, Gedanken), aktuirt wird, iſt ſelbſt äußerlich ſichtbar, indem es allem ſeinen Thun, ſogar dem unbedeutendeſten, ja allen ſeinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorſätzlichen und Abſichtlichen aufdrückt, wodurch ſein Treiben ſo augenfällig von dem der Thiere verſchieden iſt, daß man geradezu ſieht, wie gleichſam feine, unſichtbare Fäden (die in bloßen Gedanken beſtehenden Motive) ſeine Bewegungen lenken; während die der Thiere von den groben,

ſichtbaren Stricken des anſchaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterſchied nicht; Motiv wird der Gedanke, wie die Anſchauung Motiv wird, ſobald ſie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber ſind Urſachen, und alle Kauſalität führt Nothwendigkeit mit ſich.

Der Menſch kann nun, mittelſt ſeines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf ſeinen Willen er ſpürt, in beliebiger Ordnung, wiederholt und abwechſelnd, ſich vergegenwärtigen, um ſie ſeinem Willen vorzuhalten, welches Ueberlegen heißt; er iſt deliberationsfähig, und hat, vermöge dieſer Fähigkeit, eine viel größere Wahl, als dem Thiere zuſteht. Hiedurch iſt er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anſchaulich gegenwärtigen, auf ſeinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier ſchlechthin unterworfen iſt. Er hingegen beſtimmt ſich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche ſeine Motive ſind. Dieſe relative Freiheit iſt es auch wohl im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Menſch offenbar vor dem Thiere voraushabe, verſtehn. Dieſelbe iſt aber eine bloß relative, nämlich nur in Beziehung auf das anſchaulich Gegenwärtige; und eine bloß komparative, nämlich nur im Vergleich mit dem Thiere. Durch ſie iſt ganz allein die Art der Motivation verändert, hingegen die Nothwendigkeit, mit der die Motive wirken, im Mindeſten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abſtrakte, bloß gedachte Motiv iſt eine äuſſere, den Willen beſtimmende Urſache, ſo gut wie das anſchauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt beſtehende; folglich iſt es eine Urſache wie jede andere überhaupt, ja iſt auch, wie die andern, zuletzt ſtets ein Reales, Materielles, ſofern es allemal zuletzt doch auf einem, irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von Außen beruht; es hat nur die Länge des Leitungsdrathes voraus, womit ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die Reize und eigent-

lichen Urſachen und ſelbſt noch die rein anſchaulichen Motive, an eine gewiſſe räumliche und zeitliche Nähe gebunden iſt, ſondern durch die größte Entfernung, durch die längſte Zeit und durch die Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann; dieſes aber iſt bloß eine Folge der Beſchaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs, welches zunächſt die Einwirkung ſolcher Motive erfahrt und aufnimmt, nämlich des menſchlichen Gehirns oder der Vernunft. Dadurch wird aber die Urſächlichkeit der Motive und die mit ihr geſetzte Nothwendigkeit im Mindeſten nicht aufgehoben. Daher kann nur eine ſehr oberflächliche Anſicht jene relative und komparative Freiheit für eine abſolute, ein liberum arbitrium indifferentiæ halten. Die durch ſie entſtehende Deliberationsfähigkeit giebt in Wahrheit nichts anderes, als den ſehr oft peinlichen Konflikt der Motive, bei dem die Unentſchloſſenheit vorſitzt und deſſen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtſeyn des Menſchen iſt. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kräfte gegen einander an ſeinem Willen verſuchen, wodurch dieſer in dieſelbe Lage geräth, in der ein Körper iſt, auf welchen verſchiedene Kräfte in entgegengeſetzten Richtungen wirken, bis zuletzt das entſchieden ſtärkſte Motiv die andern aus dem Felde ſchlägt und den Willen beſtimmt, welcher Ausgang Entſchluß heißt und als das Reſultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kauſalität, in welcher ſich Urſachen im engſten Sinn, Reize und endlich Motive, welche wieder in anſchauliche und abſtrakte zerfallen, unterſcheiden ließen; ſo werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Weſen in dieſer Hinſicht von Unten nach Oben durchgehn, die Urſach und ihre Wirkung mehr und mehr auseinandertreten, ſich deutlicher ſondern und heterogener werden, wobei die Urſach immer weniger materiell und palpapel wird, daher denn immer weniger in der Urſach und immer mehr in der Wirkung zu liegen ſcheint; durch welches Alles zuſammengenommen der

Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verſtändlichkeit verliert. Nämlich jenes Alles iſt am wenigſten der Fall bei der mechaniſchen Kauſalität, welche deshalb die faßlichſte von allen iſt. (Hieraus entſprang im vorigen Jahrhundert das falſche Beſtreben, jede andere auf dieſe zurückzuführen und alle phyſikaliſchen und chemiſchen Vorgänge aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß.) Der ſtoſſende Körper bewegt den ruhenden; hier ſehn wir gleichſam die Urſach in die Wirkung hinüberwandern, beide ſind ganz homogen, genau kommenſurabel und dabei palpabel; und ſo iſt es eigentlich bei allen rein mechaniſchen Kauſalverbindungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall iſt, hingegen das oben Geſagte eintritt, je höher wir hinaufſteigen und nun auf jeder Stufe das Kauſalitätsverhältniß vergleichen, z. B. zwiſchen der Wärme als Urſach und ihren verſchiedenen Wirkungen, wie Ausdehnen, Glühenmachen, Schmelzen, Verflüchtigen, Verbrennen, Thermo-Elektricität-Erregen u. ſ. w.; oder zwiſchen Verdünſtung als Urſache und Erkältung oder Kryſtalliſation als Wirkung; oder zwiſchen Reibung eines Glaſes als Urſach und freier Elektricität mit allen ihren ſeltſamen Phänomenen als Wirkung; oder zwiſchen leiſer Oxydation der Platten als Urſach und Galvanismus mit allen ſeinen elektriſchen, chemiſchen und magnetiſchen Phänomenen als Wirkung. Alſo Urſach und Wirkung ſondern ſich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zuſammenhang dadurch unverſtändlicher, die Wirkung ſcheint mehr zu enthalten als die Urſach ihr liefern konnte, da dieſe ſich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organiſchen Körpern übergehn, wo nun bloße Reize, theils äuſſere, wie das Licht, die Wärme, die Luft, der Boden, die Nahrung, theils innere, nämlich die, welche die Säfte und Theile auf einander ausüben, die Urſachen ſind, und als ihre Wirkungen das Leben, in ſeiner unendlichen

Komplikation und in zahllosen Verschiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thier-Welt sich darstellt.

Hat nun aber, bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogenität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnißes zwischen Ursach und Wirkung, etwan die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindesten. So nothwendig wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche bei Berührung mit der andern Hand sich entladen, muß auch Arsenik jedes Lebende tödten, muß auch das Saamenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrhunderte hindurch keine Veränderung äussert, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einfluß der Luft, des Lichts, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zum Baume entwickeln. Die Ursach ist komplicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer. Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden und beide sind deutlich gesondert; jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt, sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden seyn. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aeusserungen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bis hieher mit der Wirkung noch immer materiell zusammenhieng, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz andrer Natur, ein Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegungen der Thiere hervorruft, hat jene Heterogeneität zwischen Ursach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursach und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältnißes zwischen beiden würde sich zu einer absoluten steigern, wenn wir, wie die übrigen

Kauſalverhältniße, auch dieſes bloß von Auſſen kennten. Hier aber kommt das Selbſtbewußtſeyn dem Bewußtſeyn andrer Dinge zu Hülfe; eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, ergänzt jetzt die äuſſere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Urſache in dieſem Falle Statt hat, iſt uns intim bekannt; wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Wollen. — Daß jedoch auch hier nicht, ſo wenig als oben beim Reiz, das Kauſalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, ſprechen wir aus, ſobald wir es für ein Kauſalverhältniß erkennen und es durch dieſe unſerem Verſtande weſentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwey andern, oben erörterten Geſtaltungen der Kauſalität völlig analog und ſich nur als die höchſte Stufe ergebend, zu der dieſe ſich, in allmäligem Uebergange, erheben; welches wir jetzt ein wenig näher betrachten wollen.

Auf den niedrigſten Stufen des thieriſchen Lebens iſt das Motiv noch dem Reize nahe verwandt. Zoophyten, Radiarien überhaupt, Acephalen unter den Mollusken, haben nur einen Schatten von Bewußtſeyn, gerade nur ſo viel als nöthig iſt, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und ſie an ſich zu reißen, wann ſie ſich darbietet. Daher liegt, auf dieſen tiefſten Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz ſo deutlich, unmittelbar, entſchieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Inſekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen. Oft ſah ich, in Italien, Fliegen ſich der Eidechſe, die eben vor ihren Augen ihres Gleichen verſchlang, zutraulich auf den Kopf ſetzen. — Wer wird hier von Freiheit träumen? — Bei den höher ſtehenden, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer; nämlich das Motiv ſondert ſich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; ſo daß man ſogar dieſe Verſchiedenheit und Entfernung zwiſchen Motiv und Handlung zum Maaßſtab des Grades des Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menſchen wird ſie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügſten Thieren muß die

Vorſtellung, welche zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anſchauliche ſeyn; ſelbſt wo ſchon eine Wahl möglich wird, kann ſie nur zwiſchen dem anſchaulich Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund ſteht zaudernd zwiſchen dem Ruf ſeines Herrn und dem Anblick einer Hündin. Das ſtärkere Motiv wird ſeine Bewegung beſtimmen; dann aber erfolgt ſie ſo nothwendig, wie eine mechaniſche Wirkung. Sehn wir doch auch bei dieſer einen aus dem Gleichgewicht gebrachten hohen Körper eine Zeit lang abwechſelnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis ſich entſcheidet, auf welcher ſein Schwerpunkt liegt, und er nach dieſer hinſtürzt. So lange nun die Motivation auf anſchauliche Vorſtellungen beſchränkt iſt, wird ihre Verwandſchaft mit dem Reize und der Urſach überhaupt noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Urſach, ein Reales, ein Gegenwärtiges ſeyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch ſehr mittelbar, doch noch phyſiſch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Urſach ſo offen vor, wie die Wirkung; er ſieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, ſo lange kein anderes, eben ſo augenfälliges Motiv, oder Dreſſur, entgegenwirkt; den Kauſalzuſammenhang zwiſchen beiden zu bezweifeln, iſt hier unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein liberum arbitrium indifferentiæ, d. h. ein durch keine Urſache beſtimmtes Thun, beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtſeyn ein vernünftiges, d. h. ein der nicht-anſchaulichen Erkenntniß, alſo der Begriffe und Gedanken fähiges iſt, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dem Zuſchauer verborgen. Denn ſie ſind jetzt bloße Gedanken, die der Menſch in ſeinem Kopfe herumträgt, deren Entſtehung jedoch außerhalb deſſelben, oft ſogar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Wort und Schrift, ſelbſt aus den fernſten

Zeiten, jedoch immer ſo, daß ihr Urſprung real und objektiv bleibt; wiewohl durch die oft ſchwierigen Kombinationen komplicirter äuſſerer Umſtände viele Irrthümer, und mittelſt der Ueberlieferung viele Täuſchungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven ſind. Hiezu kommt noch, daß der Menſch oft die Motive ſeines Thuns vor allen Andern verbirgt, bisweilen ſogar vor ſich ſelbſt, nämlich da, wo er ſich ſcheut zu erkennen, was eigentlich es iſt, das ihn bewegt Dies oder Jenes zu thun. Inzwiſchen ſieht man ſein Thun erfolgen, und ſucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei ſo feſt und zuverſichtlich vorausſetzt, wie die Urſache jeder Bewegung lebloſer Körper, die man hätte erfolgen ſehn; in der Ueberzeugung, daß das Eine, wie das Andre, ohne Urſache unmöglich iſt. Dem entſprechend bringt man auch, umgekehrt, nämlich von den Urſachen ausgehend, bei ſeinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkungen der Motive auf die Menſchen mit eben der Sicherheit in Anſchlag, wie die mechaniſchen Wirkungen mechaniſcher Vorrichtungen. So nämlich denkt Jeder, ſolange er nach Auſſen blickt, es mit Andren zu thun hat und praktiſche Zwecke verfolgt; denn zu dieſen iſt der menſchliche Verſtand beſtimmt. Aber verſucht er die Sache theoretiſch und philoſophiſch zu beurtheilen, als wozu der menſchliche Verſtand eigentlich nicht beſtimmt iſt, und macht nun ſich ſelbſt zum Gegenſtand der Beurtheilung; ſo läßt er ſich, durch die eben geſchilderte, immaterielle Beſchaffenheit abſtrakter, aus bloßen Gedanken beſtehender Motive, weil ſie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden ſind und ihre Hinderniße ſelbſt wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, ſo weit irre leiten, daß er ihr Daſeyn oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird könne eben ſo gut auch unterbleiben, der Wille entſcheide ſich vom ſelbſt, ohne Urſach, und jeder ſeiner Akte ſei ein abſolut erſter Anfang einer unabſehbaren Reihe durch ihn herbeigeführter Veränderungen. Dieſen Irrthum unter-

ſtützt nun ganz beſonders die falſche Auslegung jener im vorhergehenden Abſchnitt genugſam geprüften Ausſage des Selbſtbewußtſeyn „Ich kann thun was ich will“; zumal wann dieſe, wie zu jeder Zeit, auch bei der Einwirkung mehrerer vor's Erſte bloß ſollicitirender und einander ausſchließender Motive anklingt. Dieſes zuſammengenommen alſo iſt die Quelle der natürlichen Täuſchung, aus welcher der Irrthum erwächſt: in unſerem Selbſtbewußtſeyn liege die Gewißheit einer Freiheit unſeres Willens, in dem Sinne, daß er, allen Geſetzen des reinen Verſtandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe ſich Entſcheidendes ſei, deſſen Entſchlüße, unter gegebenen Umſtänden, bei einem und demſelben Menſchen, ſo oder auch entgegengeſetzt ausfallen könnten.

Um die Entſtehung dieſes für unſer Thema ſo wichtigen Irrthums aufs deutlichſte zu erläutern und dadurch die im vorhergehenden Abſchnitt angeſtellte Unterſuchung des Selbſtbewußtſeyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menſchen denken, der, etwan auf der Gaſſe ſtehend, zu ſich ſagte: „Es iſt 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit iſt beendigt; ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm ſteigen, die Sonne untergehn zu ſehn; oder ich kann in das Theater gehn; ich kann auch dieſen, oder aber jenen Freund beſuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinaus laufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles ſteht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu, thue jedoch davon nichts, ſondern gehe eben ſo freiwillig nach Hauſe, zu meiner Frau.“ — Das iſt gerade ſo, als ob das Waſſer ſpräche: “Ich kann hohe Wellen ſchlagen“ (ja! nämlich im Meer und Sturm); „ich kann reißend hinabeilen“ (ja! nämlich im Bette des Strohms) „ich kann ſchaumend und tobend in die Tiefe ſtürzen“ (ja! nämlich im Waſſerfall) „ich kann als aufrechter Strahl in die Luft ſpritzen“ (ja! nämlich im Springbrunnen), — ich kann endlich gar verkochen und verſchwinden“ (ja! nämlich bei 80° Wärme) „thue jedoch

von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, als klarer und ebener Spiegel, im Teiche.“ Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten, eben so kann jener Mensch was er zu können denkt nicht anders als unter derselben Bedingung; bis die Ursachen eingetreten sind, ist es ihm unmöglich; alsdann aber muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum daß er das Alles jetzt gleich könne, und überhaupt die Täuschung, die aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick alles Andre ausschließt; stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor, so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird; dies heißt in der Kunstsprache eine Velleitas, und nun meint er, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen. Dies ist aber Täuschung; denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die entgegen stehenden oder nach andern Seiten ziehenden Motive ihm in Erinnerung bringen; wo er dann sehn würde, daß er nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „Ich kann thun was ich will“, dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstätem Winde, sofort nach dem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesem Punkt fixiren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein „Ich kann dies wollen“ ist in Wahrheit hypothetisch und schleppt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte“: dieser hebt aber jenes Wollen-Können auf.

Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück. Denken wir uns, er bemerke jetzt plötzlich, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite. Da könnte es leicht geschehn, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte. Dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Dasselbe würde ihn aber nur zu einer oder der andern unter den leichtern jener oben aufgezählten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehn, aber keineswegs zu der zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen; dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. Eben so irrig meint Mancher, wann er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschiessen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, das er in der Hand hält, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen; erst wann ein solches eintritt, kann er sich wirklich erschiessen; dann aber muß er es; es sei dann, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, eben so wenig ein Mensch von seinem Stuhl aufstehn kann, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder wegtreibt; dann aber ist sein Aufstehn so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Wer etwan, dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch fände, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er sich ein argumentum ad hominem bereitete, indem er, durch einen Dritten, plötzlich, laut und ernst „Das Gebälk stürzt ein“! rufen liesse: wo dann nachher die Wiedersprecher

begreifen würden, daß ein Motiv eben ſo mächtig iſt, die Leute zum Hauſe hinaus zu werfen, wie die handfeſteſte mechaniſche Urſache.

Denn der Menſch iſt, wie alle Gegenſtände der Erfahrung, eine Erſcheinung in Zeit und Raum; und da für dieſe alle das Geſetz der Kauſalität a priori und folglich ausnahmslos gilt, kann auch er demſelben nicht entzogen ſeyn. So ſagt es der reine Verſtand a priori, ſo beſtätigt es die Analogie und ſo bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man ſich nicht täuſchen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturweſen, ſich höher und höher ſteigernd, komplicirter werden und ihre Empfänglichkeit von der bloß mechaniſchen, zur chemiſchen, elektriſchen, reizbaren, ſenſibeln, intellektuellen und endlich rationellen ſich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Urſachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Weſen, auf welche gewirkt werden ſoll, entſprechend ausfallen müſſe; daher dann auch die Urſachen immer weniger palpabel und materiell ſich darſtellen, ſo daß ſie zuletzt nicht mehr dem Auge ſichtbar, wohl aber dem Verſtande erreichbar ſind, der ſie im einzelnen Fall mit unerſchütterlicher Zuverſicht vorausſetzt und bei gehörigem Forſchen auch entdeckt. Denn hier ſind die wirkenden Urſachen geſteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigſte von ihnen den Ausſchlag giebt und den Menſchen in Bewegung ſetzt; welches Alles in eben ſolcher Strenge des Kauſalzuſammenhanges vor ſich geht, wie wann rein mechaniſche Urſachen, in komplicirter Verbindung, einander entgegenwirken und der genau berechnete Erfolg unfehlbar eintrifft. Den Augenſchein der Urſachloſigkeit, wegen Unſichtbarkeit der Urſachen, haben die im Glaſe nach allen Richtungen herumhüpfenden elektriſirten Korkkügelchen eben ſo ſehr als die Bewegungen der Menſchen; aber das Urtheilen ſteht nicht dem Auge zu, ſondern dem Verſtande.

Und wenn man nun den Verſuch wagt, ein liberum arbitrium indifferentiæ ſich vorſtellig zu machen, ſo wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verſtand ſtille ſteht. Er hat keine Form, ſo etwas zu denken. Vielmehr iſt der Satz vom zureichenden Grunde, d. h. das Princip durchgängiger Beſtimmung und Abhängigkeit der Erſcheinungen von einander, die allgemeinſte Form unſers Erkenntnißvermögens, welche, nach Verſchiedenheit der Objekte deſſelben, auch ſelbſt verſchiedene Geſtalten annimmt. Hier aber ſoll der Verſtand ſich etwas denken, das beſtimmt, ohne beſtimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es eben ſo wohl B, C oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, d. h. unter denſelben Umſtänden könnte, folglich ohne daß jetzt in A etwas läge, das ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, folglich Kauſalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich anfangs als problematiſch aufgeſtellten Begriff des Abſolut-Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei ſteht ganz eigentlich der Verſtand ſtille, wenn man nur wirklich vermag, ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Urſache iſt: nämlich die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht, nicht mehr. Keineswegs bringt irgend eine Urſache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht ſie aus nichts; vielmehr iſt allemal etwas da, worauf ſie wirkt; und ſie veranlaßt bloß, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort und an dieſem beſtimmten Weſen eine Veränderung, welche ſtets der Natur dieſes Weſens gemäß iſt, zu der alſo die Kraft bereits in dieſem Weſen liegen mußte. Mithin entſpringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem inneren und einem äuſſeren, nämlich aus der urſprünglichen Kraft deſſen, worauf gewirkt wird, und der beſtimmenden Urſache, welche jene nöthigt,

ſich jetzt hier zu äußern. Urſprüngliche Kräfte ſetzt jede Kauſalität und jede Erklärung aus ihr voraus; daher eben letztere nie Alles erklärt, ſondern ſtets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies ſehn wir in der geſammten Phyſik und Chemie; überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgeſetzt, die ſich in den Phänomenen äuſſern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung beſteht. Eine Naturkraft ſelbſt iſt keiner Erklärung unterworfen, ſondern iſt das Princip aller Erklärung. Eben ſo iſt ſie ſelbſt auch keiner Kauſalität unterworfen; ſondern iſt gerade das, was jeder Urſach die Kauſalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht; ſie ſelbſt iſt die gemeinſame Unterlage aller Wirkungen dieſer Art, und in jeder derſelben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf Galvanismus und dieſer auf eine urſprüngliche Naturkraft, Elektricität genannt, zurückgeführt; dabei ſteht die Erklärung ſtille; ſie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine ſolche Kraft ſich äuſſert, d. h. die Urſachen, welche dieſelbe hervorrufen. Die Erklärungen der himmliſchen Mechanik ſetzen die Gravitation als urſprüngliche Kraft voraus, vermöge welcher hier alle einzelnen Urſachen wirken, die den Gang der Weltkörper beſtimmen. Die Erklärungen der Chemie ſetzen die geheimen Kräfte voraus, welche ſich als Wahlverwandſchaften, nach gewiſſen ſtöchiometriſchen Verhältniſſen äuſſern, und auf denen zuletzt alle die Wirkungen beruhen, welche, durch Urſachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Eben ſo ſetzen alle Erklärungen der Phyſiologie die Lebenskraft voraus, welche auf ſpecifiſche Reize beſtimmt reagirt, und ſo iſt es durchgängig überall. Selbſt die Urſachen, mit denen die ſo faßliche Mechanik ſich beſchäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elaſticität zur Vorausſetzung, die nicht weniger, als die oben erwähnten, unergründliche Naturkräfte ſind. Alſo überall beſtimmen die Urſachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Aeuſſerungen urſprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter

deren Voraussetzung allein sie Ursachen sind, d. h. gewisse Veränderungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun das Gesagte bei den Ursachen im engsten Sinn und bei den Reizen der Fall ist, so nicht minder bei den Motiven, da ja die Motivation nicht im Wesentlichen von der Kausalität verschieden, sondern eine Art derselben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kausalität ist. Auch hier also ruft die Ursache nur die Aeusserungen einer nicht weiter auf Ursachen zurückzuführenden, also nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von aussen, wie die übrigen Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseyns, auch von innen, unmittelbar und intim bekannt ist. Nur unter der Voraussetzung daß ein solcher Wille vorhanden und (im einzelnen Fall) daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens in jedem Menschen ist es, was man seinen Charakter nennt, und zwar, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, eben so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich und jeder Erklärung unerreichbar. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den am höchsten stehenden, klügsten Thieren zeigt sich schon einiger Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist:

1) individuell: er ist in jedem Menschen ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species überall zum Grunde; daher die Haupt-

eigenſchaften ſich in Jedem wiederfinden; allein hier iſt ein ſo bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine ſolche Verſchiedenheit in der Kombination und Modifikation der Eigenſchaften durch einander, daß man annehmen kann, der moraliſche Unterſchied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel ſagen will, und beide ſeien ohne Vergleich größer als die körperliche Verſchiedenheit zwiſchen Rieſe und Zwerg, Apollo und Therſites. Daher iſt die Wirkung des gleichen Motiv's auf verſchiedene Menſchen eine völlig verſchiedene, wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorſilber ſchwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet.

2) er iſt empiriſch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn, nicht bloß an Andern, ſondern auch an ſich ſelbſt kennen. Daher wird man oft, wie über Andere, ſo auch über ſich ſelbſt enttäuſcht, wenn man entdeckt, daß man dieſe oder jene Eigenſchaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, keineswegs in dem Grade beſitzt, als man gütigſt vorausſetzte. Eben daher bleibt, bei einer vorliegenden ſchweren Wahl, unſer Entſchluß, gleich einem Fremden, uns ſelber ſo lange ein Geheimniß, bis jene entſchieden iſt; unterdeſſen glauben wir bald daß ſie auf dieſe, bald daß ſie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieſes oder jenes Motiv von der Erkenntniß dem Willen näher vorgehalten wird und ſeine Kräfte an ihm verſuchen kann; wobei denn jenes „Ich kann thun was ich will“ den Schein des liberi arbitrii indifferentiæ hervorbringt. Endlich macht der ſtärkere Motiv ſeine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wiſſen, wie ein Anderer, und auch nicht, wie er ſelbſt in irgend einer beſtimmten Lage handeln wird, bis er darin geweſen. Nur nach beſtandener Probe iſt er des Andern, und auch erſt dann ſeiner ſelbſt gewiß. Dann aber iſt er es; erprobte Freunde, geprüfte Diener ſind ſicher. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vor-

kommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Böſen. Darum wird wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, ſich an den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat; und wer einen Mörder dingen will, wird ſich unter den Leuten umſehn, die ſchon die Hände im Blut gehabt haben.

Die genaue Kenntniß des eigenen empiriſchen Charakters giebt dem Menſchen das, was man erworbenen Charakter nennt. Derjenige beſitzt dieſen, der ſeine eigenen Eigenſchaften, gute und ſchlechte, genau kennt, und dadurch ſicher weiß, was er, vorkommenden Falls, ſich zumuthen und zutrauen darf, was aber nicht. Er ſpielt ſeine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge ſeines empiriſchen Charakters, nur naturaliſirte, jetzt kunſtmäßig, mit Feſtigkeit und Anſtand, ohne jemals, wie man ſagt, aus dem Charakter zu fallen, als welches ſtets beweiſt, daß Einer, im einzelnen Fall, ſich über ſich ſelbſt im Irrthum befand.

3) Der Charakter iſt konſtant: er bleibt derſelbe das ganze Leben hindurch. Bloß in der Richtung und dem Stoffe erfährt er die geringen Modifikationen, welche Folge der Verſchiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfniße ſind. Der Menſch ändert ſich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, ſo wird er, unter völlig gleichen Umſtänden (zu welchen ſelbſt aber auch die richtige Kenntniß dieſer Umſtände gehört) ſtets wieder handeln. Die Beſtätigung dieſer Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen; am frappanteſten aber erhält man ſie, wenn man einen genau Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet; wo man ihn nun bald genau auf der ſelben Handlungsweiſe, ja ſpeciell auf denſelben Streichen oder Schlichen wiederbetreffen wird, wie ehemals. Dennoch wird Mancher dieſe Wahrheit mit Worten leugnen. Er ſelbſt ſetzt ſie jedoch bei ſeinem Handeln voraus, indem er dem, den er Ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, hingegen ſich feſt auf den verläßt, der ſich früher redlich bewieſen. Denn auf

jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntniß und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Selbst wann ein solches Zutrauen uns ein Mal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert"; sondern: „ich habe mich in ihm geirrt." Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Tadel oder Lob eigentlich nicht geradezu die Handlung, auch nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv zu solcher Handlung bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärirenden Faktor dieser That. Auf derselben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre, (nicht die ritterliche oder Narren-Ehre) ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist; sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. Auf ihr beruht es, daß wenn, bei großen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt und daher der Verräther gesucht, gebraucht und belohnt wird, dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind, sein Charakter aber unveränderlich. Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. daß sie nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz, die einer Naturkraft zukommt, durchgeführt sind. Ja, auf derselben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns beängstigend vorhält, welches nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß der Charakter unverändert derselbe geblieben sei; während hingegen die lächerlichsten Irrthümer und die gröbste Unwissenheit unserer Jugend, da sie bloß Sache des Kopfs und nicht des Herzens sind, uns im Alter nicht beschämen, als von welchen wir längst zurückgekom-

men ſind und ſie abgelegt haben, wie unſer Jugendkleider. Auf derſelben Wahrheit endlich beruht es, daß ein Menſch ſelbſt bei der deutlichſten Erkenntniß, ja Verabſcheuung ſeiner moraliſchen Fehler und Gebrechen, ja beim aufrichtigſten Vorſatz der Beſſerung, doch eigentlich ſich nicht beſſert, ſondern trotz ernſtlichen Vorſätzen und redlichem Verſprechen, ſich, bei erneuerter Gelegenheit, wieder auf denſelben Pfaden wie zuvor, zu ſeiner eigenen Ueberraſchung, betreffen läßt. Bloß ſeine Erkenntniß läßt ſich berichtigen, daher er zu der Einſicht gebracht werden kann, daß dieſe oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht leicht zu ſeinen Zwecken führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen. Dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikaniſche Pönitenziar-Syſtem; es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menſchen zu beſſern; wohl aber ihm den Kopf zurecht zu ſetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, welchen er, vermöge ſeines Charakters, unwandelbar nachſtrebt, auf dem bisher betretenen Wege der Unrechtlichkeit weit ſchwerer und mit viel größern Mühſeligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Arbeit, Genügſamkeit und Ehrlichkeit. Ueberhaupt liegt in der Erkenntniß allein die Sphäre und der Bereich aller Beſſerung und Veredlung. Der Charakter iſt unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit; aber ſie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehn, als welche das Medium der Motive iſt. Dieſe aber iſt der mannigfaltigſten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in zahlloſen Graden fähig; dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntniße und Einſichten jeder Art, iſt dadurch moraliſch wichtig, daß ſie Motiven, für welche ohne ſie der Menſch verſchloſſen bliebe, den Zugang eröffnet; ſo lange er dieſe nicht verſtehn könnte, waren ſie auch für ſeinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umſtänden, die

Lage eines Menſchen das zweite Mal doch in der That eine ganz andre ſeyn als das erſte, wenn er nämlich in der Zwiſchenzeit erſt fähig geworden iſt, jene Umſtände richtig und vollſtändig zu begreifen, und nun Motive auf ihn einwirken, die es früher nicht konnten. Daher ſagten die Scholaſtiker ſehr gut: Causa finalis (Zweckbegriff, Motiv) non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum. Weiter aber als auf die Berichtigung der Erkenntniß erſtreckt ſich keine moraliſche Einwirkung; das Unternehmen, die erkannten Charakterfehler eines Menſchen durch Reden und Moraliſiren aufheben und ſo ſeinen Charakter ſelbſt umſchaffen zu wollen, iſt ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch ſorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß ſie Aprikoſen trägt.

4) Der individuelle Charakter iſt angeboren. Er iſt kein Werk der Kunſt, oder der dem Zufall unterworfenen Umſtände, ſondern Werk der Natur ſelbſt. Er offenbart ſich ſchon im Kinde, zeigt hier im Kleinen, was er künftig im Großen leiſten wird. Bei der allergleichſten Erziehung und Umgebung legen daher zwei Kinder den grundverſchiedenſten Charakter aufs deutlichſte an den Tag; es iſt derſelbe, den ſie noch als Greiſe zeigen werden. Er iſt ſogar, in manchen Grundzügen, erblich vom Vater, wie der Intellekt von der Mutter. Beides iſt jedoch bedeutenden Modifikationen unterworfen, auf welche hier einzugehn, mich zu weit abführen würde.

Aus dieſer Darlegung des Weſens des Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laſter angeboren ſind. Dieſe Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphiloſophie, mit ihren ſogenannten „praktiſchen Intereſſen“, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beſchränkten Kinderſchulenanſichten, ungelegen kommen. Aber ſie war

ſchon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Ariſtoteles, (Eth. magna I, 9. p. 1187, edit. Berol. d. 1831). behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους κ. τ. λ. Was Ariſtoteles hier dagegen einwendet, iſt offenbar ſchlecht; auch iſt er im Grunde ſelbſt jener Meinung und ſpricht ſie auf das Deutlichſte aus, in der Eth. Nicom. VI, 13, p. 1144. πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἐχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. Und wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter im Buche des Aristot. de virtutibus & vitiis, wo ſie zu kurzer Ueberſicht zuſammengeſtellt ſind, uberſchaut, ſo wird man finden, daß ſie alle an wirklichen Menſchen ſich nur denken laſſen als angeborene Eigenſchaften und nur als ſolche ächt wären; hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden ſie eigentlich auf eine Art Verſtellung hinauslaufen, unächt ſeyn, daher auch auf ihren Fortbeſtand und ihre Bewährung im Drange der Umſtände dann durchaus nicht zu rechnen ſeyn würde. Und auch wenn man die beim Ariſtoteles und allen Alten fehlende Chriſtliche Tugend der Caritas hinzufügt, ſo verhält ſie ſich in dieſer Hinſicht durchaus wie die übrigen. Wie ſollte auch die unermüdliche Güte des einen Menſchen und die unverbeßerliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, Hadriane, Titusſe einerſeits, und der der Nerone, Domitiane, Caligulas andrerſeits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umſtände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung ſeyn! Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, dieſem eigentlichen Kern des ganzen Menſchen, der Keim aller ſeiner Tugenden und Laſter. Dieſe, dem unbefangenen Menſchen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterculus geführt, als er (II, 35) vom Cato Folgendes niederſchrieb: homo virtuti consimillimus, & per omnia genio diis

quam hominibus propior; qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat. *)

Woraus hingegen unter der Annahme des liberi arbitrii indifferentiæ Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehn. Die thatsächliche, ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen entgegengesetzte Handlungsweisen gleich möglich seyn sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa seyn, wie nach Locke der Intellekt ist, und darf keine angeborene Neigung nach einer oder der andere Seite haben; weil diese eben schon das vollkommne Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiæ denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betracht genommenen Verschiedenheit der Handlungsweisen verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven; denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit gienge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Ursprung jener thatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu ver-

*) Diese Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen; welche Ehre der gute alte Historiker sich, vor 1800 Jahren, wohl nicht träumen ließ. Zuerst hat sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley; dann hat sie Hr. v. Schelling, in seiner Abhandl. über die Freiheit p. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellej. Paterc. nicht namentlich anführt, sondern so klug als vornehm sagt „ein Alter“. Endlich habe auch ich sie beigebracht, da sie wirklich zur Sache ist.

legen, nämlich sie entstehn zu lassen aus der Verschiedenheit der Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann liefe aber alles zurück auf richtige oder falsche Erkenntniß der vorliegenden Umstände, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger des liberi arbitrii indifferentiæ zuletzt noch, sich aus diesem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gäbe es zwar nicht; aber es entstände eine dergleichen Verschiedenheit aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel, Lehre u. s. w. und wann auf diese Weise der Charakter ein Mal zu Stande gekommen wäre, so erklärte sich nachher aus ihm die Verschiedenheit des Handelns; so ist darauf zu sagen: erstlich, daß danach der Charakter sich sehr spät einstellen würde, (während er thatsächlich schon in Kindern deutlich zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten; 2tens aber, daß alle jene äußeren Umstände, deren Werk der Charakter seyn sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder, wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt werden; wenn nun also aus diesen der Charakter, und aus diesem wieder die Verschiedenheit der Handlungen entspränge, so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztern ganz und gar wegfallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls, oder der Vorsehung wären. So sehn wir also bei der Annahme des liberi arbitrii indifferentiæ den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen und damit der Tugend und des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Plätzchen finden Wurzel darauf zu schlagen. Daraus aber ergiebt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde eben so sehr mit

unſern moraliſchen Ueberzeugungen im Widerſpruch ſteht, als, wie genugſam gezeigt, mit der oberſten Grundregel unſers Verſtandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Urſachen überhaupt, wirken, iſt keine Vorausſetzungsloſe. Jetzt haben wir ihre Vorausſetzung, den Grund und Boden worauf ſie fußt, kennen gelernt; ſie iſt der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren iſt, nämlich der hier ſich äuſſernden allgemeinen Naturkraft und der dieſe Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Urſache; gerade ſo iſt jede That eines Menſchen das nothwendige Produkt ſeines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind dieſe beiden gegeben, ſo erfolgt ſie unausbleiblich; damit eine andere entſtände, mußte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Menſch geſetzt werden. Auch würde jede That ſich mit Sicherheit vorherſagen, ja genau berechnen laſſen, wenn nicht theils der Charakter ſehr ſchwer zu erforſchen, theils auch das Motiv oft verborgen und ſtets der Gegenwirkung andrer Motive bloß geſtellt wäre, welche allein in der Gedankenſphäre dieſes Menſchen, Andern unzugänglich, liegen. Durch den angeborenen Charakter ſind ſchon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachſtrebt, im Weſentlichen beſtimmt; die Mittel, welche er dazu ergreift, werden beſtimmt theils durch die äußern Umſtände, theils durch ſeine Auffaßung derſelben, deren Richtigkeit wieder von ſeinem Verſtande und deſſen Bildung abhängt. Als End-Reſultat von dieſem Allen folgen nun ſeine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt ſpielt.

ene Vorausſetzung alſo, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Urſachen beruht, iſt das innere Weſen jedes Dinges, ſei daſſelbe nun bloß eine in dieſem ſich äußernde allgemeine Naturkraft, oder ſei es Lebenskraft, oder ſei es Wille; immer wird ein

jegliches Weſen, welcher Art es auch ſei, auf Anlaß der einwirkenden Urſachen ſeiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Und dieſem Geſetze ſind alle Dinge auf der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen; ſchon die Scholaſtiker begriffen es in der Formel: Operari sequitur esse. Daher prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Menſch den Menſchen durch die Proben, auf welche er ihn ſtellt. In allen Fällen werden die äußern Urſachen nothwendig hervorrufen was in dem Weſen ſteckt; denn dieſes kann nie anders reagiren, als je nachdem es iſt. Hier iſt daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Eſſentia vorausſetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas ſeyn, muß ein beſtimmtes Weſen haben; es kann nicht daſeyn und dabei doch Nichts ſeyn, nämlich ſo etwas, wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding, das da iſt und weiter nichts als iſt, ohne alle Beſtimmungen und Eigenſchaften und folglich ohne die aus dieſen fließende entſchiedene Wirkungsart. Alſo jede Existentia ſetzt ſchlechterdings eine Eſſentia voraus: d. h. jedes Seiende muß eine ihm weſentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es iſt was es iſt, welche es ſtets behauptet und deren Aeuſſerungen von den Urſachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden, während hingegen dieſe Natur ſelbſt keineswegs das Werk jener Urſachen, noch durch dieſelben modifikabel iſt. Alles dieſes gilt vom Menſchen und ſeinem Willen eben ſo ſehr, als von allen übrigen Weſen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Eſſentia. d. h. grundweſentliche Eigenſchaften, die eben ſeinen Charakter ausmachen und nur des Anlaſſes von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich, zu erwarten, daß ein Menſch, bei gleichem Anlaß, ein Mal ſo, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derſelbe Baum, der dieſen Sommer Kirſchen trug, im nächſten Birnen tragen werde. Das liberum arbitrium indifferentiæ bedeutet, genau genommen, eine Existentia ohne Eſſentia, welches heißt, daß

etwas *ſei* und dabei doch Nichts ſei, welches wiederum heißt *nicht ſei*, alſo ein gerader Widerſpruch iſt.

Der Einſicht hierin, wie auch in die a priori gewiſſe und daher ausnahmsloſe Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität iſt es zuzuſchreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, ſo verſchieden auch ihre ſonſtigen Anſichten geweſen ſeyn mögen, darin übereinſtimmten, daß ſie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium indifferentiæ verwarfen. Ja, ſie haben, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und vom Schein oder Vorurtheil beherrſchten Menſchenmenge dieſer Wahrheit allezeit hartnäckig widerſtrebte, ſolche auf die Spitze geſtellt, um ſie in den entſchiedenſten, ja übermüthigſten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteſte von dieſen iſt der *Eſel des Buridan*, nach welchem man jedoch ſeit ungefähr 100 Jahren in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich ſucht. Ich ſelbſt beſitze eine augenſcheinlich noch im 15ten Jahrhundert gedruckte Edition ſeiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahrszahl, noch Seitenzahl, in welcher ich oft vergeblich danach geſucht habe, obgleich faſt auf jeder Seite Eſel als Beiſpiele vorkommen. Bayle, deſſen Artikel Buridan die Grundlage alles ſeitdem darüber Geſchriebenen iſt, ſagt ſehr unrichtig, daß man nur von dem *einen* Sophisma Buridan's wiſſe; während ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Bayle, da er die Sache ſo ausführlich behandelt, wiſſen ſollen, (was aber auch ſeit ihm nicht bemerkt zu ſeyn ſcheint) daß jenes Beiſpiel, welches gewißermaaßen zum Symbol oder Typus der großen, hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden iſt, weit älter iſt als Buridan. Es findet ſich im *Dante*, der das geſammte Wiſſen ſeiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eſeln, ſondern von Menſchen redet, mit folgenden Worten, die das 4te Buch ſeines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morrià di fame,
Che liber' uomo l'un recaſse a'denti. *)

Ja, es findet ſich ſchon im Ariſtoteles de coelo, II, 13. p. 295 mit dieſen Worten: διὰ τὴν ἀνάγκην μένει, τὴν τῆς ὁμοιότητος, ὥσπερ ὁ περὶ τῆς τριχὸς λόγος, τῆς ἰσχυρῶς μὲν ὁμοίως δὲ πάντῃ τεινομένης, ἅτι οὐ διαρραγήσεται, καὶ τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μεν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν εδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον απέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν αναγκαῖον. Buridan, der aus dieſen Quellen das Beiſpiel überkommen hatte, ſetzte ſtatt des Menſchen einen Eſel, bloß weil es ſeine durchgängige Gewohnheit iſt, in ſeinen Sophismen, als handelnde Perſonen entweder den Sokrates und Plato, oder aber asinum auftreten zu laſſen.

Die Frage nach dem libero arbitrio indifferentiæ iſt wirklich ein Probierſtein, an welchem man die tief denkenden Geiſter von den oberflächlichen unterſcheiden kann, oder ein Gränzſtein, wo beide auseinander gehn, indem die erſteren ſämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, dem libero arbitrio indifferentiæ anhängen. Dann giebt es noch einen Mittelſchlag, welcher, ſich verlegen fühlend, hin und her lawirt, ſich und Andern den Zielpunkt verrückt und die Frage ſo lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr recht weiß worauf ſie hinauslief. So hat es ſchon Liebnitz gemacht, der überhaupt viel mehr Mathematiker und Polyhiſtor als Philoſoph war. Aber um ſolche Hin- und Her-Redner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen ſtellen und nicht davon abgehn:

*) Inter duos cibos æque remotos, unoque modo motos constitutus homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

1) Sind einem gegebenen Menſchen, unter gegebenen Umſtänden zwei Handlungen möglich, oder nur eine? Antwort aller Tiefdenkenden: Nur eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menſchen, — angeſehn, daß einerſeits ſein Charakter unveränderlich feſtſteht und andrerſeits die Umſtände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinſte herab, von äußern Urſachen, (die mit ſtrenger Nothwendigkeit eintreten und deren aus lauter nothwendigen Gliedern beſtehende Kette ins Unendliche hinaufläuft), nothwendig beſtimmt waren, — irgend worin, auch nur im Geringſten, anders ausfallen, als er ausgefallen iſt? Nein! iſt die konſequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden iſt: Alles was geſchieht, vom Größten bis zum Kleinſten, geſchieht nothwendig.

Wer bei dieſen zwei Sätzen erſchrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen. Danach aber wird er erkennen, daß gerade ſie die ergiebigſte Quelle des Troſtes und der Beruhigung ſind. Unſre Thaten ſind allerdings kein erſter Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daſeyn gelangt; ſondern durch das, was wir thun, erfahren wir bloß was wir ſind.

Noch will ich, am Schluße dieſes Abſchnitts, folgende ganz beiläufige Bemerkung nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewiße Dinge denkt, beliebig ſtehn oder fallen laſſen mag. Wenn wir die ſtrenge Nothwendigkeit alles Geſchehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterſchied verknüpfenden Kauſalkette, nicht annehmen, ſondern dieſe an unzähligen Stellen durch eine abſolute Freiheit unterbrochen werden laßen; ſo wird alles Vorherſehn des Zukünftigen, im Traum, im hellſehenden Somnambulismus und im Doppeltgeſicht (Double-sight), ſelbſt objektiv-, folglich abſolut, unmöglich, mithin undenkbar, weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicher-

weiſe vorhergeſehn werden könnte; ſtatt daß wir jetzt doch nur die ſubjektiven Bedingungen hiezu, folglich die ſubjektive Möglichkeit bezweifeln. Und ſelbſt dieſer Zweifel fängt, nach ſo vielen, von ſo verſchiedenen Seiten kommenden Zeugnißen, an, ſchwer zu werden.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinſichtlich unſers Problems, will ich von den großen Männern, welche ſich in dieſem Sinne ausgeſprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderſt, um diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenſtänden, nenne ich Luthern, welcher, in einem eigens dazu geſchriebenen Buche, de servo arbitrio, mit ſeiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit beſtreitet. Ein Paar Stellen daraus (die ich nach der Ausg. v. Sebaſtian Schmidt, Strasb. 1707, anführe) reichen hin, ſeine Meinung zu charakteriſiren, die er natürlich nicht mit philoſophiſchen, ſondern mit theologiſchen Gründen unterſtützt.

Pag. 145. „Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis & tanta tot virorum auctoritate.“ — p. 214. Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — p. 220. Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturæ testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus

modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii.

Jetzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betrachtung zu ziehn, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der Philosophie der Neueren noch nicht ins deutliche Bewußtseyn gebracht hatte: ich meine die Frage nach der Freiheit des Willens, und die nach der Realität der Außenwelt oder dem Verhältniß des Realen zum Idealen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich ersehn aus des Aristoteles Eth. Nicom. III, c. 1 bis 8, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im Wesentlichen bloß die physische und intellektuale Freiheit betrifft; daher er auch immer nur von ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον redet, willkürlich und frei vorweg als einerlei nehmend. Das ungleich schwerere Problem der moralischen Freiheit hat sich ihm noch nicht deutlich dargestellt; obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders Nicom. II, 2 & III, 7, wo er in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, statt umgekehrt. Eben so kritisirt er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates. An andern Stellen ist er aber wieder entgegengesetzter Meinung, wie schon oben erwähnt, z. B. Nicom. X, 10 p. 1179. (ed. Berol. d. 1831) τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. Mox: δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον της ἀρετῆς, στέργον τό καλόν, καὶ δυσχεράινον τὸ αἰσχρόν. Was mit der früher von mir beigebrachten Stelle stimmt, wie auch mit Eth. magna I, c. 11. ὁ γὰρ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ Φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται. In gleichem Sinn behandelt Aristoteles die Frage von der Willensfreiheit in der Ethica magna I, c. 10-19 und in

der Ethica Eudemia II, c. 6-10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt; doch iſt Alles ſchwankend und oberflächlich. Es iſt überall ſeine Methode, nicht direkt auf die Sache einzugehn, analytiſch verfahrend, ſondern, ſynthetiſch, aus äußern Merkmalen Schlüſſe zu ziehn. Das führt leicht irre und bei tieferen Problemen nie zum Ziel. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegenſatz zwiſchen dem Willkürlichen und dem Nothwendigen, ἀναγκαιον καὶ ἑκούσιον, ſtehn, wie vor einer Mauer; über dieſe hinaus liegt aber erſt die Einſicht, daß das Willkürliche gerade als ſolches nothwendig iſt, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt ſo wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich iſt, und welches Motiv eine Urſache iſt, ſo gut wie eine mechaniſche, von der es nur im Unweſentlichen ſich unterſcheidet; ſagt er doch ſelbſt, Eudem. II, c. 10. p. 1226: ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστι. Daher iſt eben jener Gegenſatz zwiſchen dem Nothwendigen und Willkürlichen ein grundfalſcher; wenn es gleich vielen angeblichen Philoſophen noch heut zu Tage eben ſo geht, wie dem Ariſtoteles. In der Metaphysica VIII, 5, führt den Ariſtoteles ſein eigener Gedankengang ganz nahe an die Einſicht in die Nothwendigkeit der Willensakte hinan; allein, ſeiner Eigenthümlichkeit gemäß, dringt er auch hier nicht weiter in die Tiefe, ſondern gleitet, wie gewöhnlich, auf der Fläche fort, gelangt alſo zu jener Einſicht auch dies Mal nicht.

Das völlig entwickelte Bewußtſeyn unſers Problems finden wir zuerſt beim Kirchenvater Auguſtinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theologe als Philoſoph, hier zu erwähnen iſt. Aber ſogleich ſehn wir ihn auch durch daſſelbe in merkliche Verlegenheit und unſicheres Schwanken verſetzt, welcher bis zu Inkonſequenzen, ja Widerſprüchen geht, in ſeinen 3 Büchern de libero arbitrio. Einerſeits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens ſo viel einräumen, daß dadurch die Erbſünde, die Nothwendigkeit der Erlöſung und die freie Gnadenwahl aufge-

hoben würde, mithin der Menſch durch eigene Kräfte gerecht und der Seeligkeit fähig werden könne. *Er giebt ſogar in dem* „Argumentum in libros de libero arbitrio e Libro I, c. 9. Retractationum desumtum“ zu verſtehn, daß er für dieſe Seite des Kontrovers (die Luther ſpäter ſo heftig verfocht) noch mehr geſagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geſchrieben wären, gegen deſſen Anſicht er alsdann das Buch de natura & gratia richtete. Inzwiſchen ſagt er ſchon de lib. arb. III, 18. „Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo & non valendo esse, qualem debere esse se videt.“ Mox: „vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis, ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit & velit, nec possit implere.“ Und im erwähnten „Argumentum“ ſagt er: „Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberetur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.“

Andrerſeits jedoch bewogen ihn folgende 3 Gründe das lib. arb. zu vertheidigen:

1) Seine Oppoſition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet ſind, weil ſie den freien Willen leugneten und eine andre Urquelle des Böſen, wie des Uebels, annahmen. Auf ſie ſpielt er ſchon im letzten Kapitel des Buches de animæ quantitate an: „Datum est animæ liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut“ — etc.

2) Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuſchung, vermöge welcher das „Ich kan thun was ich will“ für Freiheit des Willens gehalten, und will.

kürlich“ ſofort als identiſch mit „frei“ genommen wird. *De lib. arb.* I, 12. „Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?“ —

3) Die Nothwendigkeit, die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen in Einklang zu bringen mit der Gerechtigkeit Gottes. Nämlich, dem Scharfſinn des Auguſtinus iſt eine höchſt ernſtliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beſeitigung ſo ſchwierig iſt, daß, ſo viel mir bekannt, alle ſpätern Philoſophen, mit Ausnahme zweier, die ich anführen werde, ſie lieber fein leiſe umſchlichen haben, als wäre ſie nicht vorhanden. Er hingegen ſpricht ſie mit edeler Offenheit unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten des erſten Buchs de lib. arb. „Die mihi, utrum Deus non sit auctor mali?“ und dann ausführlicher gleich im 2ten Kapitel“: Movet autem animum: si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum“? Worauf der Interlocutor verſetzt: „Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat“. Dieſe höchſt bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit ſeiner Beredſamkeit hervorgehoben, de servo arbitrio p. 144. „At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concesa præscientia & omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — Pugnat ex diametro præscientia & omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere: nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus præscivit & agit, consilio & virtute infallibili & immutabili.“ etc. Unter den Philoſophen iſt, wenn ich

nicht irre, Hume der erſte, welcher nicht um dieſe ſchwere Bedenklichkeit herumgeſchlichen iſt, ſondern ſie, ohne jedoch des Auguſtinus oder Luthers zu erwähnen, unverholen darlegt, in ſeinem Eſsay on liberty & neceſsity, gegen das Ende, wo es p. 105 heißt: „The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine & placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable neceſsity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve our creator in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause & author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so, wherever a continued chain of neceſsary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.“ Er macht darauf einen Verſuch dieſe Bedenklichkeit zu löſen, geſteht aber am Schluß, daß er ſie für unauflösbar hält. Auch Kant geräth, unabhängig von dieſen ſeinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anſtoſſes, in der Kritik der praktiſchen Vernunft p. 180 f. f. (4te Auflage) wo er ſagt: „Es ſcheint doch, man müße, ſobald man annimmt, Gott, als allgemeine Urſache, ſei die Urſache auch der Exiſtenz der Subſtanz, auch einräumen, die Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, was gänzlich außer ſeiner Gewalt iſt, nämlich in der Kauſalität eines von ihm verſchiedenen höchſten Weſens, von welchem das Daſeyn des erſteren und die ganze Beſtimmung ſeiner Kauſalität ganz und gar abhängt.--- Der Menſch wäre ein Vaucançonſches Automat, gezimmert und aufgezogen vom oberſten Meiſter aller Kunſtwerke, und das Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Automat machen, in welchem das Bewußt-

seyn seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird." Er sucht nun diese große Bedenklichkeit zu heben, durch den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich; durch diesen aber wird so offenbar nichts im Wesentlichen der Sache geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das Unzulängliche seiner Auflösung ein S. 184, und fügt hinzu: „allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hatten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt so weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie gar nicht davon sprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde."

Ich kehre nach dieser beachtenswerthen Zusammenstellung zu unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er jene, schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstützung derselben ist nun der 3te Grund, (zu den zwei vorher angeführten) warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes liberum arb. indifer. zu vertheidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen den Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfs trennend in die Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Beseitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend, wenn es nur, wie es leicht mit Worten gesagt ist, und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefern Betrachtung wenigstens denkbar bliebe.

Allein wie ſoll man ſich vorſtellig machen, daß ein Weſen, welches ſeiner ganzen Eſſentia und Exiſtentia nach das Werk eines andern iſt, doch ſich ſelbſt uranfänglich und von Grund aus beſtimmen und daher für ſein Thun verantwortlich ſeyn könne? Der Satz Operari ſequitur eſſe, d. h. die Wirkungen jedes Weſens ſind Folge ſeiner Beſchaffenheit, ſtößt jene Annahme um, iſt aber ſelbſt unumſtößlich: handelt ein Menſch ſchlecht, ſo liegt es daran, daß er ſchlecht iſt. An jenen Satz aber knüpft ſich ſein Corrolarium: ergo unde eſſe, inde operari. Was würden wir von dem Uhrmacher ſagen, der ſeiner Uhr zürnte, weil ſie unrichtig geht? Wenn man auch noch ſo ſehr ſich bemüht, den Willen zu einer Tabula rasa zu machen, ſo wird man doch nicht umhin können, einzugeſtehn, daß wenn z. B. von zwei Menſchen der Eine, in moraliſcher Hinſicht, eine der des andern ganz entgegengeſetzte Handlungsweiſe befolgt, dieſe Verſchiedenheit, die doch irgend woraus entſpringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umſtänden hat, wo dann die Schuld offenbar nicht die Menſchen trifft; oder aber in einer urſprünglichen Verſchiedenheit ihres Willens ſelbſt, wo dann Schuld oder Verdienſt abermals nicht ſie trifft, ſofern ihr ganzes Weſen und Seyn das Werk eines Andern iſt. Nachdem die angeführten vier großen Männer vergeblich ſich angeſtrengt haben, aus dieſem Labyrinth einen Ausgang zu finden, geſtehe ich willig ein, daß moraliſche Verantwortlichkeit des menſchlichen Willens ohne Aſeität deſſelben zu denken, auch meine Faßungskraft überſteigt. Das ſelbe Unvermögen iſt es ohne Zweifel geweſen, was die 7te der 8 Definitionen, mit welchen Spinoza ſeine Ethik eröffnet, diktirt hat: Ea res libera dicetur, quæ ex sola suæ naturæ necesſitate exiſtit, & a se sola ad agendum determinatur: neceſſaria autem, vel potius coacta, quæ ab alio determinatur ad exiſtendum & operandum.

Um aber jetzt meinen Bericht über den Auguſtinus zu beſchließen, ſo geht ſeine Meinung im Ganzen dahin, daß der Menſch eigentlich nur vor dem Sündenfalle einen ganz freien Willen gehabt habe; nach demſelben aber, der Erbſünde anheim gefallen, von der Gnadenwahl und Erlöſung ſein Heil zu gewärtigen habe; welches geſprochen heißt wie ein Kirchenvater. Inzwiſchen iſt durch den Auguſtinus und ſeinen Streit mit Manichäeren und Pelagianern die Philoſophie zum Bewußtſeyn unſers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr durch die Scholaſtiker allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle des Dante Zeugniß ablegen.

Wer aber zuerſt der Sache auf den Grund gekommen, iſt, allem Anſchein nach, Thomas Hobbes. Seine dieſem Gegenſtande eigens gewidmete Schrift Quæstiones de libertate & neceſsitate, contra Doctorem Bramhallum erſchien 1656. Aus der Engliſchen Ausgabe derſelben (befindlich in Ths. Hobbes moral & political works, Lond. 1750, 1 Band Folio, p. 469 sqq.) ſetze ich folgende Hauptſtelle her: p. 483. 6.) Nothing takes a beginning from itself, but from the action of some other immediate agent without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will, the cause of his will is not the will itself, but something else, not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy that of voluntary actions the will is the neceſsary cause, and by this which is said, the will is also neceſsarily caused by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them neceſsary causes, and therefore are neceſsitated. 7) I hold that to be a ſufficient cause, to which nothing is wanting, that is needful to the producing of the effect. The same is also a neceſsary cause: for, if it be poſsible that a ſufficient cause shall not

bring forth the effect, then there wants somewhat, which was needful to the producing of it; and so the cause was not sufficient. But if it be impofsible, that a sufficient cause should not produce the effect, then is a sufficient cause a necefsary cause. Hence it is manifest, that whatsoever is produced, is produced necesfarily. For whatsoever is produced has had a sufficient cause to produce it, or else it had not been; and therefore alfo voluntary actions are necefsitated.

8) That ordinary definition of a free agent (namely, that a free agent is that, which, when all things are present, which are needful to produce the effect, can nevertheleſs not produce it) implies a contradiction & is nonsense; being as much as to say, the cause may be sufficient, that is to say necefsary, and yet the effect shall not follow.

p. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how voluntary soever it be, is produced necefsarily.

In ſeinem berühmten Buche de cive, cap. 1, §. 7, ſagt er: Fertur unusquisqve ad appetitionem ejus, quod sibi bonum & ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quod est mors; idqve necesſitate quadam naturæ non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes ſehn wir Spinoza von derſelben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in dieſem Punkte zu charakteriſiren, brauche ich nur ein Paar Stellen herzuſetzen: Eth. P. I. prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necesfaria. Coroll. 2. Nam Voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinetur. ibid. P. II schol. ultim. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali æquilibrio positus (nempe

qui nihil aliud percipit quam sitim & famem, talem cibum & talem potum, qui æque ab eo distant) fame & siti peribit. ibid. P. III prop. 2 Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideæ rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, apertis oculis somniant. Epist. 62. Unaquæqve res necesario a causa externa aliqua determinatur ad existendum & operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necesario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare & scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius & minime indifferens, se liberrimum esse & nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atqve haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, & quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, & causarum a quibus determinantur ignari. His, quænam mea de libera & coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein merkwürdiger Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. h. vierziger) Jahren gelangt ist, nach dem er früher, Ao. 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt hatte; wobei er aber durch eine gewisse Bitterkeit und sogar unzeitigen Scherz ein heimliches Gefühl des Unrechts verrieth. Die gleiche Meinungsänderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tiefliegend die Wahrheit in dieser Sache ist.

David Hume, den ich oben nur beiläufig zu erwähnen hatte, ſchreibt in ſeinem Eſsay on liberty and neceſsity mit der innigſten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt ſie in ſeiner klaren und populären Weiſe höchſt faßlich vor. Er ſagt: Thus it appears, that the conjunction between motives und voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and the effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impoſsible therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of neceſsity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct.

Aber kein Schriftſteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte ſo überzeugend und ausführlich dargethan, wie Prieſtley, in einem dieſem Gegenſtande ausſchließlich gewidmeten Werke, the doctrine of philosophical neceſsity. Wen dieſes überaus klar und faßlich geſchriebene Buch nicht überzeugt, deſſen Verſtand muß durch Vorurtheile wirklich paralyſirt ſeyn. Seine Reſultate zu charakteriſiren, ſetze ich einige Stellen her, nach der zweiten Ausg. Birmingham 1782. Vorrede, p. XX. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. p. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise than it has been. p. 37. Though an inclination or affection of the mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly und neceſsarily, as this power does upon a stone. p. 43. Saying that the will is self-determined, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a determination, which is an effect, takes place without any cause at all. For exclusive of every thing, that comes under the denomination of motive, there is really nothing at all left, to produce

the determination. Let a man use what words he pleases, he can have no more conception, how we can sometimes be determined by motives, und sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weight, and sometimes by a kind of substance, that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale, be nothing. p. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be called the proper cause of the action. It is as much so, as any thing in nature is the cause of any thing else. p. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. p. 90. A man, indeed, when he reproaches himself for any particular action in his pafsed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere deception; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection since, he could not have acted otherwise than he did. p. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necefsity, or absolute nonsense.

Nun iſt zu bemerken, daß es dem Prieſtley gerade ſo gegangen iſt, wie dem Spinoza und wie noch einem ſogleich anzuführenden großen Mann. Er ſagt nämlich in der Vorrede zur erſten Ausg. p. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necefsity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance: and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me.

Der 3te große Mann, dem es eben so gegangen, ist der unsterbliche Voltaire, und er berichtet es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät. Nämlich in seinem traité de métaphysique cap. 7 hatte er die sogenannte Willensfreiheit lebhaft und ausführlich vertheidigt. Allein in seinem mehr als 40 Jahr später geschriebenen Buche le philosophe ignorant lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im 13ten Cap., welches er so beschließt: Archimède est également nécessité à rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortemtent occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée d'en sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi, n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im gleich darauf folgenden Buche, le principe d'action, sagt er, c. 13: Une boule qui en pousse une autre, un chien de chasse qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblemt déterminé que nous ne le sommes à tout ce que nous faisons. Diese gleichmäßige Bekehrung dreier so höchst eminenter Köpfe von der entgegengesetzten Meinung zu unsrer Einsicht, muß denn doch wohl Jeden stutzig machen, der, mit dem gar nicht zur Sache redenden: „aber ich kann doch thun was ich will" seines einfältigen Selbstbewußtseyns, wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm so auch bei Andern, bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Er hebt seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" mit folgende Worten an: „was man sich auch in me-

taphyſiſcher Abſicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag; ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, die menſchlichen Handlungen, eben ſowohl als jede andre Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgeſetzen beſtimmt.“ Er ſagt (Krit. d. rein. Vern. p. 548 der 1ſten oder 577 der 5ten Aufl.) „Weil der empiriſche Charakter ſelbſt aus den Erſcheinungen als Wirkung, und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß; ſo ſind alle Handlungen des Menſchen in der Erſcheinung aus ſeinem empiriſchen Charakter und den mitwirkenden anderen Urſachen nach der Ordnung der Natur beſtimmt; und wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkühr bis auf den Grund erforſchen könnten; ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Anſehung dieſes empiriſchen Charakters giebt es alſo keine Freiheit, und nach dieſem können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen.“ Und ebendaſelbſt (p. 798 der 1ſten oder 826 der 5ten Aufl.) heißt es: „Der Wille mag auch frei ſeyn, ſo kann dies doch nur die intelligible Urſache unſers Wollens angehn. Denn, was die Phänomene der Aeuſſerungen deſſelben, d. i. die Handlungen betrifft, ſo müſſen wir, nach einer unverletztlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empiriſchem Gebrauche ausüben können, ſie niemals anders als alle übrigen Erſcheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Geſetzen derſelben erklären.“ Ferner Krit. d. prakt. Vern. (p. 177 der 4ten Aufl.) ſagt er: „Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſo wie ſie ſich durch innere ſowohl als äuſſere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe

wirkenden äußern Veranlaßungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß, ausrechnen könnte.“ Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakter vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich Krit. d. rein. Vern. Elementarlehre IIter Th., IIte Abth., IItes Buch, II Hauptst. III p. 532 - 554 der ersten Aufl. oder p. 560 - 582 der 5ten: noch faßlicher aber in der Krit. d. prakt. Vern. I Theil, I Buch, IIItes Hauptst. p. 169 - 179 der 4ten Aufl.; welche überaus tief gedachten Stellen Jeder lesen muß, der eine gründliche Erkenntniß vom Zusammenbestehn der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will.

Von den Leistungen dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Arbeit sich hauptsächlich durch zwei Stücke: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die Wahrnehmung des Willens in unserm Innern von der desselben in der Aussenwelt streng geschieden habe, wonach die im 2ten Abschnitt enthaltene Aufdeckung der Quelle der durch das Selbstbewußtseyn entstehenden Täuschung allererst möglich geworden ist; und 2tens dadurch, daß ich den Willen im Verhältniß und Zusammenhang mit der gesammten Natur in Betrachtung genommen habe, was Jene alle unterließen; überhaupt aber durch das Methodische und Systematische der Behandlung, wie es der Charakter einer Monographie mit sich bringt, sodann durch die deutliche Sonderung dreier Arten der Freiheit, und endlich durch viele neue Bemerkungen und Gedanken.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die nach

Kant geſchrieben haben, die ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der zuletzt erwähnten wichtigen und tiefſinnigen Lehre Kants hat Hrr. v. Schelling, in ſeinen „Unterſuchungen über die menſchliche Freiheit“ (p. 465 - 471 des erſten Bandes ſeiner Phil. Schriften 1809) eine erläuternde Paraphraſe geliefert, welche, vermöge der Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen kann, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche aber trockene Darſtellung Kants ſelbſt es vermag, und inſofern zu empfehlen iſt. Inzwiſchen darf ich dieſe Paraphraſe nicht erwähnen, ohne zur Ehre Kants und der Wahrheit die Rüge hinzuzufügen, daß Hr. v. Schelling hier, wo er eine der wichtigſten, bewundrungswürdigſten, ja meines Erachtens die tiefſinnigſte aller Lehren Kants vorträgt, nicht deutlich ausſpricht, daß was jetzt folgt dem Inhalt nach Kanten angehört; vielmehr ſich ſo ausdrückt, daß die allermeiſten Leſern, als welchen der Inhalt der weitläuftigen und ſchwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig iſt, wähnen müſſen, hier des Hrn. v. Schelling eigene Gedanken zu leſen. Wie ſehr hierin der Erfolg der Abſicht entſprochen hat, will ich nur durch Einen Beleg aus vielen zeigen: noch heutigen Tages ſagt ein junger Profeſſor der Philoſophie in Halle, Hr. Erdmann, in ſeinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele“ p. 101: „wenn auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit ſich beſtimmen läßt“ u. ſ. w. Hr. v. Schelling ſteht alſo hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus: mit ſeinem Namen wird die fremde Entdeckung geſtempelt. Er hat es aber auch ſeiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt (p. 465 ſeiner erwähnten Abhandlung) an: „Ueberhaupt hat erſt der Idealismus die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben“ u. ſ. w.; und nun folgen unmittelbar die Kantiſchen Gedanken. Alſo ſtatt hier zu ſagen

„Kant“, wie es die Redlichkeit forderte, sagt er klüglich „der Idealismus“; unter diesem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's und Hrn. v. Schellings erste, Fichtianische Philosophie verstehn, nicht aber die Lehre Kants, da dieser die Benennung Idealismus für seine Philosophie wiederholentlich abgelehnt, ja seiner zweiten Aufl. der Krit. d. rein. Vern. (p. 274) eine „Widerlegung des Idealismus“ eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Hr. v. Schelling sehr klüglich den „Kantischen Begriff“, um nämlich die zu beschwichtigen, welche schon wissen, daß es Kantischer Reichthum ist, den man hier so pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar p. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, gesagt, Kant hätte sich nicht zu derjenigen Ansicht in der Theorie erhoben u. s. w., während aus den beiden oben von mir zum Nachlesen empfohlenen, unsterblichen Stellen Kant's ein Jeder deutlich sehn kann, daß gerade diese Ansicht ihm ganz allein ursprünglich angehört, welche ohne ihn noch tausend solche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling, nimmermehr fähig gewesen wären, der Welt zu liefern. Da ich hier die Abhandlung des Hrn. v. Schelling zu erwähnen hatte, durfte ich über diesen Punkt nicht schweigen, und habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Göthe der gerechte Stolz der Deutschen Nation ist, indem ich was unwidersprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; zumal zu einer Zeit, von der recht eigentlich Göthe's Wort gilt: „dem Knabenvolk gehört die Bahn.“ Außer dieser Paraphrase Kantischer Gedanken enthalten jene „Untersuchungen über die Freiheit“ nichts, was dienen könnte, uns über den Begriff derselben neue oder gründliche Aufklärungen zu verschaffen. Dies kündigt sich auch schon gleich Anfangs in der Definition an, mit der Hr. v. Schelling auftritt: die Freiheit sei „ein Vermögen des Guten und Bösen.“ Für den Katechismus mag eine solche Definition tauglich seyn; in der Phi-

losophie aber ist damit nichts gesagt und folglich nichts anzufangen. Denn Gutes und Böses sind weit davon entfernt, einfache Begriffe, notiones simplices, zu seyn, die, an sich selbst klar, keiner Erklärung, Feststellung und Begründung bedürffen. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit; ihr Hauptinhalt ist vielmehr ein ausführlicher Bericht von einem Gott, mitwelchem der Herr Verfasser intime Bekanntschaft verräth, da er uns sogar dessen Entstehung beschreibt; nur ist zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieser Bekanntschaft gekommen sei. Den Anfang der Abhandlung aber macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der sich durch die Dreistigkeit des Tones nicht einschüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieses und ähnlicher Erzeugnisse ist nun in der Deutschen Philosophie, an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forschens, „intellektuelle Anschauung“ und „absolutes Denken“ getreten; Imponiren, Verdutzen und Mystifiziren ist die Methode geworden, Unredlichkeit der Geist, und statt der Einsicht leitet Absicht den Vortrag, durch welches Alles denn die Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte durch Hegel, der, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, (horresco referens) die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus machte, um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichste Verdummung der Köpfe zu erzielen, den Deckmantel des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens ausser dem Tollhause, gehört worden, darüber zog.

In Frankreich und England steht die Philosophie beinahe noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Byran, den sein

Herausgeber, W. Couſin, „le premier métaphyſicien Français de mon tems“ nennet, iſt, in ſeinen 1834 erſchienenen Nouvelles conſidérations du phyſique & du moral, ein fanatiſcher Bekenner des liberii arbitrii indifferentiæ und nimmt es als eine Sache, die ſich ganz und gar von ſelbſt verſteht. Nicht anders machen es, hauptſächlich in Folge der durch die Hegelſche Verdummungs-Philoſophie herbeigeführten Rohheit, viele der Deutſchen neuern philoſophiſchen Skribenten; das liberum arbitrium indifferentiæ, unter dem modernen Namen „ſittliche Freiheit“ iſt ihnen eine ſichere und ausgemachte Sache; gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dageweſen wären. Leuten dieſes Schlages kann man freilich nur zurufen, was Schiller den Wallenſtein ſagen läßt:

„Sind ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
„Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
„Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?

Und nun gar die mediciniſchen, zoologiſchen, hiſtoriſchen und bellettriſtiſchen Schriftſteller unſrer Tage, wie äußerſt gern reden ſie, bei jeder Gelegenheit, von der „Freiheit des Menſchen“, der „ſittlichen Freiheit“! Auf Erklärung derſelben laſſen ſie zwar ſich nicht ein; aber wenn man ſie examiniren dürfte (was ſie ſelbſt wohl nie gethan haben); ſo würde man finden, daß was ſie dabei denken, nichts Anderes iſt, als unſer altes lib. arb. indiff., in ſo vornehme Redensarten ſie es auch kleiden mögen, alſo ein Begriff, von deſſen Unzuläſſigkeit den großen Haufen zu überzeugen wohl nie gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte ſich hüten ſollten mit ſo viel Unſchuld zu reden.

Aber nicht allein hat die Natur zu allen Zeiten nur höchſt wenige wirkliche Denker, als ſeltene Ausnahmen, hervorgebracht; ſondern dieſe Wenigen ſelbſt ſind ſtets auch nur für ſehr Wenige dageweſen. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrſchaft.

Bei einem moraliſchen Gegenſtande iſt auch das Zeugniß der ächten, großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach ſyſtematiſcher Unterſuchung; aber ihrem Tiefblick liegt die menſchliche Natur offen; daher ſind ihre Ausſagen unmittelbar richtig.

In Shakspeare's Measure for measure (Act. 2, Sc. 2) bittet Iſabelle den Reichsverweſer Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo: I will not do it.
Isabella: But can You, if You would?
Angelo: Look, what I will not, that I cannot do.

Jener große Kenner und Maler des menſchlichen Herzens und ſeiner geheimſten Regungen, Walter Scott, hat auch dieſe tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert. In ſeinem Roman St. Ronans Well (Vol. 3. ch. 6) ſtellt er eine ſterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Todbette ihr geängſtetes Gewiſſen durch Geſtändniße zu erleichtern ſucht, und mitten unter dieſen läßt er ſie ſagen: Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever lived, detestable to myself, worst of all, because even in my penitence there is a secret whisper, that tells me that, were I as I have been, I would again act over all the wickedneſs I have done, and much worse. Oh! for Heavens aſsistance, to crush the wicked thought! Man vergleiche dieſe Stelle mit der oben angeführten (mit p. 90 bezeichneten) von Prieſtley.

Auch gehören hieher Schillers Worte in Wallenſtein:

„Des Menſchen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, ſein Mikrokosmus, iſt
Der tiefe Schacht, aus dem ſie ewig quellen.

Sie ſind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kan der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich der Menſchen Kern erſt unterſucht,
So weiß ich auch ſein Willen und ſein Handeln."

V.

Schluß, und höhere Anſicht.

Alle jene, ſowohl poetiſchen als philoſophiſchen, glorreichen Vorgänger, in der von mir verfochtenen Wahrheit, habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwiſchen ſind nicht Autoritäten ſondern Gründe die Waffe der Philoſophen; daher ich nur mit dieſen meine Sache geführt habe und doch hoffe, ihr eine ſolche Evidenz gegeben zu haben, daß ich nun wohl berechtigt bin, die Folgerung a non poſſe ad non eſſe zu ziehen; wodurch die oben, bei Unterſuchung der Auſſage des Selbſtbewußtſeyns, direkt und thatſächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgeſtellten Frage, jetzt auch mittelbar und a priori begründet iſt: indem, was überhaupt nicht vorhanden iſt, auch nicht im Selbſtbewußtſeyn Data haben kann, aus denen es ſich beweiſen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denjenigen gehören mag, die den vorgefaßten Meinungen der kurzſichtigen Menge entgegen, ja dem Schwachen und Unwiſſenden anſtößig ſeyn können; ſo hat mich dies nicht abhalten dürfen, ſie ohne Umſchweife und ohne Rückhalt darzulegen, angeſehn, daß ich hier nicht zum Volke, ſondern zu einer erlauchteten Akademie rede, welche ihre ſehr zeitgemäße Frage nicht aufgeſtellt hat zur Befeſtigung des Vorurtheils, ſondern zur Ehre der Wahrheit.

Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen, stets ganz allein auf ihre Gründe, nicht aber auf ihre Folgen sehn, als wozu die Zeit dann seyn wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen, und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, dies ist es, was schon Kant empfielt (Kritik d. prakt: Vern. p. 190 4te Aufl.), dessen Worte herzusetzen ich mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von Andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstossen möchte; sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Oftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren ausserhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet war, endlich auf unverwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Partheilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehn.“

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, wei ihre Folgen nicht zu jener passen. Vielmehr ist jede errungene und fest-

geſtellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebietes der Probleme des Wiſſens überhaupt und ein feſter Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Laſten bewegen werden, ja, von welchem aus man ſich, in günſtigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Anſicht des Ganzen, als die bisherige, emporſchwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten iſt, in jedem Gebiete des Wiſſens, ſo groß, daß wer ſich in den ganz ſichern Beſitz einer einzigen geſetzt hat, mit Grund hoffen darf, von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer ſchwierigen algebraiſchen Aufgabe eine einzige poſitiv gegebene Größe von unſchätzbarem Werthe iſt, weil ſie die Löſung möglich macht; ſo iſt in der ſchwierigſten aller menſchlichen Aufgaben, welche die Metaphyſik iſt, die ſichere, a priori und a posteriori feſtgeſtellte Erkenntniß der Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und Motiven die Thaten hervorgehn, ein ſolches unſchätzbares Datum, von welchem ſelbſt allein ausgehend man zur Löſung der geſammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feſte, wiſſenſchaftliche Beglaubigung aufzuweiſen hat, einer ſolchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege ſteht, weichen, nicht aber dieſe Jenem; und keineswegs darf ſie ſich zu Akkommodationen und Beſchränkungen verſtehn, um ſich mit unbewieſenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu ſetzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung ſei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unſer Reſultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß, in Hinſicht der zwei Probleme, welche ſchon im vorigen Abſchnitt als die tiefſten der Philoſophie der Neuern, den Alten hingegen nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, nämlich des Problems der Willensfreiheit und desjenigen des Verhältniſſes zwiſchen dem Idealen und Realen, der geſunde aber rohe Verſtand nicht nur inkompetent iſt, ſondern ſogar einen entſchiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzu-

bringen, es einer ſchon weit gediehenen Philoſophie bedarf. Es iſt ihm nämlich wirklich natürlich in Hinſicht auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumeſſen, daher er Locke's und Kant's bedurfte, um zu zeigen, wie ſehr viel davon aus dem Subjekt entſpringt; hinſichtlich auf das Wollen hingegen hat er den umgekehrten Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizumeſſen, indem er es ganz und gar von dieſem abhängen und ausgehn läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anſchlag zu bringen, welche eigentlig die ganze individuelle Beſchaffenheit der Handlung beſtimmen, während nur ihr Allgemeines und Weſentliches, nämlich ihr moraliſcher Grundcharakter, vom Subjekte ausgeht. Eine ſolche dem Verſtande natürliche Verkehrtheit in ſpekulativen Dingen darf uns jedoch nicht wundern; da er urſprünglich und weſentlich allein für praktiſche und nicht für ſpekulative Zwecke beſtimmt iſt.

Da nun aber jede Monographie ein vom Ganzen ihrer Wiſſenſchaft willkürlich Getrenntes iſt und der anatomiſchen Abbildung eines einzelnen Theiles gleicht, deſſen Zuſammenhang mit dem Ganzen man hinzuzudenken ſich aufgefordert fühlt und hiezu wenigſtens die Grundzüge angedeutet ſehn möchte; ſo will ich, in dieſem Sinn, zur Auffindung des Vereinigungspunktes der von mir feſtgeſtellten iſolirten Wahrheit mit der Ethik und Metaphyſik, durch einige allgemeine Andeutungen Anleitung geben.

Im Obigen wurde geſagt, daß jede Handlung eines Menſchen das Produkt zweier Faktoren ſei: ſeines Charakters mit dem Motiv. Dieſes bedeutet keineswegs, daß ſie ein Mittlerer, gleichſam ein Kompromiß zwiſchen dem Motiv und dem Charakter ſei; ſondern ſie thut Beiden ihr volles Genüge, indem ſie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf dieſen Cha-

rakter treffe, und daß dieser Charakter durch ein solches Motiv angeregt werde. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun also dieser ein eben so nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv, so erklärt sich hieraus das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehn, oder jenes „Ich will", welches alle unsre Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun eben wieder jenes oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will", welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein lib. arb. indiff., hartnäckig zu behaupten. Allein er ist nichts weiter als das Bewußtseyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein und ohne das Motiv ganz unfähig wäre sie hervorzubringen, hingegen bei Hinzutritt des Motivs sie unausbleiblich vollzieht. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches wesentlich nach Aussen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man *das Gewissen* nennt; welches auch eben deshalb *direkt* erst *nach* der Handlung laut wird, *vorher* höchstens nur indirekt, indem es etwan mittelst der Reflexion und Rükblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Rechnung gezogen wird. Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche *Kant* (Krit. d. rein. Vern. p. 532-554 der ersten Aufl., oder p. 560-582 der 5ten Aufl., desgleichen Krit. d. prakt. Vern. p. 169-179 der 4ten Aufl.) vom Ver-

hältniß zwiſchen empiriſchem und intelligibelem Charakter, und zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit gegeben hat, und welche zum Schönſten und Tiefgedachteſten gehört, was dieſer große Geiſt, ja was Menſchen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüßige Weitläuftigkeit ſeyn würde, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt ſich, ſo weit menſchliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die ſtrenge Nothwendigkeit unſrer Handlungen doch zuſammen beſteht mit derjenigen Freiheit, vermöge welcher wir die Thäter unſrer Thaten ſind und dieſe uns moraliſch zuzurechnen ſind.

Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empiriſchen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug ſeiner ganzen Philoſophie ausmacht, nämlich auf der Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich. Und wie, bei Kant, die vollkommene empiriſche Realität der Erfahrungswelt zuſammenbeſteht mit ihrer transſcendentalen Idealität; eben ſo, die ſtrengſte empiriſche Nothwendigkeit des Handelns mit deſſen transſcendentaler Freiheit. Der empiriſche Charakter nämlich iſt, wie der ganze Menſch als Gegenſtand der Erfahrung, eine bloße Erſcheinung, daher an die Formen aller Erſcheinung, Raum, Zeit, Kauſalität, gebunden und deren Geſetzen unterworfen. Hingegen iſt die als Ding an ſich von dieſen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterſchied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung dieſer Erſcheinung ſein intelligibler Charakter, welchem, in ſolcher Eigenſchaft, auch allerdings abſolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetz der Kauſalität, zukommt. Dieſe Freiheit aber iſt eine transſcendentale, d. h. nicht in der Erſcheinung hervortretende, ſondern nur ein ſofern vorhandene, als wir von der Erſcheinung und

allen ihren Formen abſtrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Weſen des Menſchen an ſich ſelbſt zu denken iſt. Vermöge dieſer Freiheit ſind alle Thaten des Menſchen ſein eigenes Werk, ſo nothwendig ſie auch aus dem empiriſchen Charakter, bei ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven, hervorgehn, weil dieſer empiriſche Charakter nur die Erſcheinung des intelligibeln, in unſerm an Zeit, Raum, Kauſalität, gebundenen Erkenntnißvermögen, oder die Art und Weiſe iſt, wie dieſem das innere und wahre Weſen unſers Selbſt ſich darſtellt. Demzufolge iſt zwar der Wille frei, aber nur an ſich ſelbſt und außerhalb der Erſcheinung; in dieſer hingegen hat er ſchon einen beſtimmten Charakter angenommen, welchem alle ſeine Thaten gemäß ſeyn und daher, wenn durch die hinzutretenden Motive näher beſtimmt, nothwendig ſo und nicht anders ausfallen müſſen.

Dieſer Weg führt, wie leicht abzuſehn, allerdings dahin, daß wir das Werk unſrer Freiheit, nicht mehr, wie es die gemeine Anſicht thut, in den einzelnen Handlungen, ſondern im ganzen Seyn und Weſen (existentia & eſſentia) des Menſchen ſelbſt zu ſuchen haben, welches gedacht werden muß als ſeine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kauſalität gebundene Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verſchiedenheit von Handlungen ſich darſtellt, welche aber, vermöge der urſprünglichen Einheit des in ihnen ſich Darſtellenden, alle genau denſelben Charakter tragen müſſen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen ſie einzeln hervorgerufen werden, ſtreng neceſſitirt erſcheinen. Demnach ſteht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur Eſſe ohne Ausnahme feſt; jedes Ding wirkt gemäß ſeiner Beſchaffenheit, und ſein auf Urſachen erfolgendes Wirken giebt dieſe Beſchaffenheit kund; jeder Menſch handelt nachdem wie er iſt, und die demgemäß jedesmal nothwendige Handlung beſtimmen, für den indi-

viduellen Fall, allein die Motive. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen ſeyn kann, muß im Eſſe liegen. Es iſt ein Grundirrthum und ein ὕστερον πρότερον die Nothwendigkeit dem Eſſe und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im Eſſe allein liegt die Freiheit, aus ihm aber folgt, auf Anlaß der Motive, das Operari mit Nothwendigkeit. Und an dem was wir thun, erkennen wir was wir ſind; hiedurch, und nicht auf dem gewähnten libero arbitrio indiff. beruht die moraliſche Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer iſt; was er thut, wird ſich daraus von ſelbſt angeben, als ein nothwendiges Korollarium.

Das alle unſre Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, vermögen deſſen ſie unſere Thaten ſind, trügt demnach nicht, aber ſein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unſer Seyn und Weſen ſelbſt, von welchem alle Thaten auf Anlaß der Motive nothwendig ausgehn, in Wahrheit darin mitbegriffen iſt. In dieſem Sinne kann man jenes Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, welches unſer Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenſtand weiſet, als der in derſelben Richtung näher liegende iſt, auf den er zu weiſen ſcheint. Mit Einem Wort: der Menſch thut allezeit nur was er will; das liegt aber daran, daß er ſchon iſt was er will. Denn aus dem was er iſt, folgt nothwendig Alles was er jedesmal thut. Betrachtet man ſein Thun objektiv, alſo von Auſſen, ſo erkennt man apodiktiſch, daß er, wie das Wirken jedes Naturweſens, dem Kauſalitätsgeſetz in ſeiner ganzen Strenge unterworfen ſeyn muß; ſubjektiv hingegen, d. h. von Innen, fühlt Jeder, daß er ſtets nur thut was er will. Dies beſagt aber bloß, daß ſein Wirken die reine Äußerung ſeines ſelbſt-

eigenen Weſens iſt; daſſelbe würde daher jedes, ſogar das niedrigſte Naturweſen fühlen, wenn jedes fühlen könnte.

Die Freiheit iſt alſo durch meine Darſtellung nicht aufgehoben, ſondern nur hinausgerückt, aus dem Gebiete der einzelnen Thaten, wo ſie erweislich nicht anzutreffen iſt, hinauf in eine höhere, aber unſrer Erkenntniß nicht ſo leicht zugängliche Region; d. h. ſie iſt transſcendental. Und dieſes iſt denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausſpruch des Malebranche verſtanden wiſſen möchte „la liberté est un mystère“, unter deſſen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königl. Societät geſtellte Aufgabe zu löſen verſucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des ersten Abschnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgestellten Eintheilung der Freiheit in physische, intellektuelle und moralische, habe ich, nachdem die erste und letzte abgehandelt sind, jetzt noch die 2te zu erörtern, welches bloß der Vollständigkeit wegen und daher in der Kürze geschehn soll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Aussenwelt vorhanden sind, dem Willen zur Wahl vorhält, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem induviduellen Charakter des Menschen, gemäß entscheiden, also ungehindert nach seinem selbsteigenen Wesen sich äussern. Dann ist der Mensch intellektual frei

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

d. h. seine Thaten sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Aussenwelt ihm, eben so wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuale Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive (das Erkenntnißvermögen), auf die Dauer oder vorübergehend, zerrüttet ist; oder dadurch, daß äußere Umstände, in einem einzelnen Fall, die Auffaßung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall in Delirium, Paroxysmus, Wahnsinn und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, wie wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. s. w. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter diesen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehn aus von den richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei (in welchem Fall man ihn gar nicht lenken könnte); sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei; demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in der angedrohten Strafe, entgegenstellen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hetten, unfähig war sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich, denn sie waren für den Willen nicht vorhanden. Es ist damit, wie wenn man findet, daß einer der Fäden, welche eine Maschine zu bewegen hatten, zerrissen sei. Daher geht, in solchem Fall, die Schuld von Willen auf den Intellekt über. Dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch;

der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Aussen, d. h. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Eben so wenig sind dergleichen Thaten moralisch zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen. Er hat entweder etwas Anderes gethan, als er zu thun wähnte; oder er war unfähig an das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive aufzunehmen. Es ist damit, wie wann ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandschaft habe; findet sich nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht habe einwirken können, so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuale Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß vermindert, oder partiell aufgehoben werden; dies geschiet besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der Affekt ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens, durch eine von Außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, die ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt, und sie nicht deutlich ins Bewußtseyn kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Art, bloße Gedanken sind, während jene erste ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht, was man auf Englisch fair play nennt; die That ist schon geschehn, ehe sie kontragiren könnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach so wohl die juridische als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener

Mord als manslaughter angesehn und nur leicht, ja bisweilen gar nicht gestraft. Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto hingegen schwächt und dabei noch die Energie des Wollens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für den Thaten tritt hier die für den Rausch selbst; daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich während desselben die intellektuale Freiheit zum Theil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethica ad Eudemum II, c. 7 & 9. p. 1223 & 1225. und etwas ausführlicher in der Ethica Nicom. III, c. 2. p. 1110. 11. Sie ist gemeint, wann die Medicina forensis oder die Kriminaljustiz frägt, ob ein Mensch im Zustande der Freiheit, und folglich zurechnungsfähig war.